

الموضوعات

دراسات

المشرق والمغرب (علاقة وتفصل).

ملاحظات أولية

3 يحيى بن عطية
السلفية والوطنية.

14 ارشاد حسن

مفهوم البنية الذهنية عند ليفي ستروس

40 ميشال جالي كرامب

نصوص

الوردة الرصاصية (شعر)

53 قاسم حداد

قنديل العرافات (قصة)

70 أمين صالح

الجسد المصلوب (قصة)

73 محمد شرقي

الإرهاسي (قصة)

78 إلياس ادريس

قراءات

جدل الانسان والوطن (قراءة في فيلم ميشال خليفة)

81 محمد نور الدين أفاية

حول النقد والتظير المسرحي

92 محمد مسكين

مكسيم رودنسون والاستشراق

100 عز الدين الخطاطي

من تراثنا الحديث

105 مذكورة عن حالة المغرب

عبد اللطيف اللعبي — الرحلة الآسرة

126 محمد بنيس

المقالات التي تنشر تعبر عن رأي كاتبها.

المقالات التي لم تنشر لا ترد إلى أصحابها.

وَقْتُ مَنْ دَم

فيما يلي نص البيان الصادر عن الأمانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين حول القتال الدائر في شمال لبنان :

إنّاء التطور الخطير الذي يهدد مستقبل ثورتنا وقضيتنا ومنظمة التحرير الفلسطينية ومنجزاتها، التقت الأمانة العامة في دمشق بحضور كل من رئيس فرع الاتحاد في لبنان وسورية ووجهت النداء التالي إلى رفاق السلاح، وإلى جماهير شعبنا :

يا رفاق السلاح، في هذه اللحظات الرهيبة التي تقتلون فيها ويسيل الدم الفلسطيني بالسلاح الفلسطيني، وتقصف مخيمات البداوي والبارد، وتحاصر ويشدد عليها الهجوم، في هذه اللحظات التي تقصف فيها طرابلس الوطنية العاصمة ناشدكم، أنتم يا أبطال بيروت ألا تطلقوا النار على بعضكم البعض يا أبطال الشقيف، يا أبطال معارك النبطية وعين الحلوة، لمصلحة من تقتلون، ولمصلحة من يقتل واحدكم الآخر، وباسم من تقتلون أهلكم وشعبكم الذي قتل على أيدي الصهاينة وأيادي الرجعيين العرب ؟

إننا نحن إخوتكم الكتاب والصحفيين الفلسطينيين، الذين كتبوا ويكتبون لفلسطين بدمهم، والذين كانوا معكم دائما في كل مواقع القتال من الكرامة حتى بيروت المجيدة...

ناشدكم أن تحولوا راجحاتكم ومدفعيتكم ورشاشاتكم باتجاه العدو الصهيوني الأمريكي الفاشي. إن مصير ثورتنا وشعبنا ومنظمة التحرير الفلسطينية في خطر، وإن القوى المعادية تريدنا أن نصفي وندمر ثورتنا بأيدينا...

ناشدكم جماهير شعبنا في كل مكان أن ترفع صوتها في وجه الاقتتال الفلسطيني الفلسطيني. وندعو قيادات فصائل المقاومة أن تقف بحزم في وجه الاقتتال وندعو الاتحادات والمنظمات الشعبية الفلسطينية أن تتحرك فورا وبكل ما لديها من إمكانات معنوية لوقف هذه المذبحة البشعة.

ناشد قوى وفصائل حركة التحرر العربية أن تتحرك لحماية وحدة الثورة الفلسطينية لحماية وصيانة وحدة منظمة التحرير الفلسطينية، ووحدانية تمثيلها.

ناشد القوى التقدمية الصديقة في العالم أن تلتقي بثقلها لحماية وحدة الثورة الفلسطينية. لقد سبق للأمانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين أن

أصدرت بياناً بتاريخ 1 / 11 / 1983، قبل اندلاع الاقتتال بأيام قليلة، حذرت فيه من مخاطر الانفجار في طرابلس ومخيمات الشمال، ودعت إلى تنفيذ كل ما من شأنه دعم الحل السياسي والسلمي لوضع الشمال ومدينة طرابلس، وإنهاء كل أشكال الاستنفار العسكري والتحشيدات حول المخيمات.

واليوم يعود اتحادنا ليؤكد على ضرورة الوقف الفوري للاقتتال والقصف. ويدعو اللجنة التنفيذية وكافة المؤسسات الرسمية والشعبية لمنظمة التحرير أن تتحمل مسؤوليتها الوطنية التاريخية في الوقف الفوري للاقتتال والتأكيد على الحوار الديمقراطي وإنهاء الخلافات الداخلية على قاعدة مذكرة اللجنة المنبثقة عن المجلس المركزي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

يا إخوة ورفاق السلاح في الشمال أوقفوا الاقتتال فوراً، الثورة في خطر، والوقت من دم والتاريخ لا يرحم.

اتحاد كتاب فلسطين

المغرب والمشرق : علاقة وتمفصل (ملاحظات عامة)

□ يبدو أن مرحلة « ما بعد بيروت » أصبحت تفرض القيام بتحليل واضح لتمفصل العلاقة بين-نضال التحرر الوطني العربي ، الذي تمثل فلسطين قلبه النابض ، وبين النضال الديمقراطي في المغرب بمضمونه الطبقي والتحرري. وسنعمد بغية استجلاء مظاهر هذا التمفصل ، الى تقديم تحليل مقتضب يوضح ابعاد التطور التاريخي لقضايا الصراع الاجتماعي في المغرب ، في مواجهة الاحتلال الاستعماري والسيطرة الاستعمارية الجديدة .

1 - صراع القبائل ضد الاحتلال الاستعماري (1900 / 1934)

والواقع أن هذا الصراع كان هو التعبير عن مقاومة جماهير الفلاحية للاحتلال الاستعماري ، رغم أنها كانت « مؤطرة » في البنى القبلية ، وخاضعة ، كما هو معروف ، لهيمنة الاوليفارشية السائدة في القبائل ، أو ما يسميه P. PASCON بـ « القائدية » . ومع ذلك فقد وجدت باستمرار امكانية لكسر الانغلاق القبلي وتحطيم حدوده الكابحة ، وغالبا ما كان يتم ذلك بالاندفاع الوطني الثوري للجماهير الفلاحية وراء قيادة سياسية تطرح مشروعا سياسيا واجتماعيا يتجاوب مع ذلك الاندفاع .

ولعل المحاولة الاولى ، من هذا النوع ، تمت في سنة 1912 ، أي مع الهبة المعجمة التي قامت بها قبائل سوس والأطلس الكبير ضد « القائدية » / عملاء التدخل الاستعماري ، وكذا ضد تهاون النظام المخزني الذي كان يرعى تلك « القائدية » . وقد تمت تلك الهبة بزعامة ابن الزعيم الروحي الشهير (ماء العينين) ، الذي سبق له في العقدين الماضيين (عن بداية هذا القرن) أن جمع القبائل الصحراوية ضد السيطرة المذكورة أعلاه . ولا بد من القول مع (E. BURKE - 1976) في هذا السياق ، بأن الاسلام هو الذي مثل راية تلك الهبة ، (الاسلام بمضمونه الشعبي الذي ربط بين الدفاع عن هوية الجماهير الفلاحية والقضاء على البنى القائدية) (1) .

أما المحاولة الثانية ، وقد استمرت أكثر من سابقتها ، فقد قادها محمد بن عبد الكريم الخطابي بين 1921 - 1926 ، وانتهت ، قبل فشلها التام ، بإقامة الجمهورية الريفية . وهذا أيضا يظهر لنا الدور الحاسم الذي قام به الاسلام في تجاوز الانغلاق القبلي . ومع ذلك فشحن نعرف أيضا أن الجمهورية الريفية كانت (دولة) عصرية ، استطاعت أن تدمج وتحول ، في نفس الوقت ، البنى الجماعية التقليدية ، التي لم يكن التطور القائي قد مسمها بعد في هذه المنطقة . كما أننا نعرف أيضا مدى تأثير حركة النهضة العربية والحركة السلفية وكذا التيارات العصرية التي تآثرت بالثورة التركية والانوية الأولى للنضال القومي في العالم العربي ، على التكوين الفكري لمحمد بن عبد الكريم نفسه . يضاف الى هذا وذاك الدور الكبير الذي فملت به الثورة الريفية في حركة التحرر العربية ، والقيمة الرمزية التي يمثلها محمد بن عبد الكريم بالنسبة لهذه الحركة (2) ، وللمغرب العربي بصفة خاصة (3).

ومعنى هذا ، بصفة عامة ، أن آثار « المستقبل الممكن » (بتعبير ج. بيرك) التي خلفتها الحركتان المذكورتان ، بقيت حية في قلوب الجماهير . خصوصا وأنها أدت الى انبثاق نضالات مستقبلية أكثر اتساعا وتجسدا وتطورا =

2 - الحركة الوطنية المغربية بقيادة البورجوازية

1) البورجوازية والتحرر الوطني (1926 / 1956)

انفتحت الجماهير الشعبية الحضرية في بداية القرن ضد التدخل الاستعماري وتخاذل السلطان عبد العزيز . وقد تمكنت القائدية ومعها البورجوازية الكبيرة من التحكم في حركة الانتفاضة ، ولم تستبدل عبد العزيز بعبد الحفيظ الا لكي تعبد الطريق نحو اقرار نظام الحماية . أضف الى ذلك أنه لم يكن بمقدور أية طبقة من جماهير المدن أن تقدم مشروعاً سياسياً مفيداً وناجحاً . فمشروع الدستور الذي أعدته جماعة (لسان المغرب) في 1908 ، والذي كان يتجاوب مع مطامح فئات من البورجوازية الوسطى الأكثر انفتاحاً على التمدن ، وبخاصة نموذج (تركيا الفتاة) ، كان صده محدوداً جداً . (4) . الا أنه ابتداء من عشرينات هذا القرن أصيبت البنى التقليدية للطبقات المدنية القديمة السائدة بتدهور شديد ، وذلك بفضل تطور نظام الحماية ، رغم أنه ساهم بالمقابل في تقوية « القائدية » في البوادي . وقد ترابط ذلك أيضاً مع بروز عنصرين مناسبين : أولهما ، التأثير القوي للحرب الريفية على الجماهير الشعبية ، وخصوصاً في المدن ، وعلى الشباب المثقف بالذات . وثانيهما ، وهو عنصر خارجي ، التأثير الذي مارسه

القومية العربية على هؤلاء المثقفين ، وعلى البورجوازية المتوسطة بصفة عامة . وكان هذا التأثير مطبوعا أساسا الطابع الديني والسلفي .

ومنذ ذلك الوقت تمكنت البورجوازية المتوسطة ، كمكون رئيسي من مكونات البورجوازية الوطنية ، من قيادة ما سيعرف فيما بعد بـ « الحركة الوطنية » . ومن المعروف أن النضال السياسي الأول والكبير الذي خاضته هذه الحركة تمثل في مواجهة (الظهير البربري / 1930) ، الذي حاول اخراج القبائل البربرية عن شريعة البلاد كلها ، ونعني الشريعة الإسلامية . وقد قوبل هذا النضال بمساندة واسعة في الشرق العربي ، الأمر الذي قاد الى ايجاد روابط سياسية وايدولوجية مع الحركة القومية في الشرق العربي ، غير أن هذه الروابط ظلت بصورة رئيسية مبنية على الانتماء المشترك للإسلام ، وكذا على تضامن سياسي عاطفي ، دون أن تترقي الى مستوى الارتباط الواعي بها . ذلك لأن المفهوم الأساسي الذي ساد في (الحركة الوطنية المغربية) بقي على الدوام هو (الوطن المغربي) ، حتى عند ما وقع التأكيد عليه كوطن عربي - إسلامي . زد على ذلك أن هذا المفهوم ، وقد بلورته كما لا يخفى البورجوازية الحضرية في الظروف التاريخية التي ظهر فيها ، تجاهل باستمرار كل خصوصية ، ولو كانت ثقافية ولغوية ، للمناطق البربرية المغربية -

وابتداء من 1940 ظهرت الحركة الوطنية بقوة جديدة في البلاد كلها ، أمام الضعف الامبريالي السائد ، ولذلك انحاز جزء من البورجوازية الكبيرة (ومعها الملكية) الى الحركة الوطنية . بيد أنها بقيت حساسة تجاه الوعود التي أغرتها بها الامبريالية الفرنسية (1946 - 1955) ، وكذا تجاه القمع التي ووجهت به من قبل ومن بعد (1937 و 1945) . (5) .

ولكي نقرب أكثر من الموضوع الذي يشغل بالنا هنا ، نشير الى أن التضامن السياسي مع الحركة القومية العربية في الشرق ، تزايد بصورة واضحة ابتداء من 1948 ، وذلك مع ظهور خطر قيام دولة إسرائيل ، التي أسست بفضل الغزو العنيف الاستعماري ضد شعوب الشرق العربي ، مستندة في ذلك على الايديولوجية العنصرية للصهيونية . وقد نظرت الحركة الوطنية ، باستثناء الحزب الشيوعي ، الى هذا المشكل بالذات كقضية دينية ترتبط بالدفاع عن (القدس الشريف) .

على أنه ابتداء من 1956 أخذت التيارات السياسية التي ظهرت في صفوف البورجوازية الصغيرة ، (بفضل تأثير أحداث الشرق ، وكذا بفضل التناقضات التي تطورت داخل البورجوازية الوطنية وبين هذه والبورجوازية

الصغيرة نفسها اعتبارا لما أحدثه نظام الاستعمار الجديد من شروط جديدة ..)
تقترب من التيارات التي ارتكزت على نفس الأسس الطبقية في الشرق العربي،
وفي مقدمتها (الناصرية) و (حزب البعث) . يضاف الى ذلك أن استقرار
الهيكل التبعية للاستعمار الجديد ، قاد الى تطوير انشقاقات وتحولات عميقة
داخل الحركة الوطنية وفي العلاقات الطبقية بصفة عامة .

(2) البورجوازية والتبعية (ابتداء من 1956) :

حاولت الفئات المهمة من البورجوازية الكبيرة ، المدينية والقروية ،
منذ مشاورات ايكس - ليبان (غشت 1955) ، الاقترب من المصالح
الاحتكارية الفرنسية ، ومن « الاقطاعية » في نفس الوقت ، هادفة من وراء
ذلك الى اذشاء وتقوية الدولة الاستعمارية الجديدة ، ضدا على الجماهير
الشعبية ومن أجل القضاء على المنظمات الأكثر راديكالية التي برزت في
الدفاع المسلح ضد الاستعمار ، قبل كل شيء . خصوصا وان المنظمات
المذكورة (المقاومة الحضرية ، وجيش التحرير) كانت تهدف الى متابعة
النضال من أجل الاستقلال الحقيقي ، والاجلاء التام غير المشروط لجميع
القوات المسلحة والقواعد العسكرية الأجنبية ، ومن أجل مساندة نضال
الشعب الجزائري والمساهمة في تحرير الصحراء الغربية من الاستعمار ،
متوافقة في ذلك مع مخطتها النضالي الرامي الى تحرير المغرب العربي بأكمله .

ولم يكن من الغريب في شيء ، لهذا الاعتبار ولغيره ، أن تتعرض
المنظمات المذكورة أعلاه لعنف شديد القوة والشراسة ، جمع بين التصفية
الجسدية لأطر المقاومة والسحق العسكري لجيش التحرير في الجنوب
ومطاردة المناضلين الصحراويين ، والتسرب والافساد السياسي .. الخ .

غير أن سلبية الأجهزة السياسية السائدة في صفوف البورجوازية
الصغيرة نفسها ، ساهمت في عزل القوى الراديكالية وخففتها سياسيا . ومعنى
هذا أن التمايزات الطبقية التي توضحت منذ الاستقلال ، بحكم هذا وذلك ،
أخذت شكلها التام في السبعينات ، فأصبحنا على معرفة واضحة بطبيعة
التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية المغربية . الأمر الذي يسمح لنا - في إطار
الموضوع المدروس - بالتمييز بين :

- البورجوازية الكبيرة الكومبرادورية ، المرتبطة بالملاكين العقاريين
الكبار ، الرأسماليين وشبه الاقطاعيين : وهذه تمثل الطبقات السائدة ، وهي
متحالفة مع الامبريالية والرجعية العربية .

- البورجوازية المتوسطة (ويمكن اعتبارها أيضا كـ « بورجوازية
وطنية ») التي تسعى مع الشريحة العليا من البورجوازية الصغيرة الى

تكوين الرأسمال الوطني (الذي يمكن أن يتطور تحت غطاء رأسمالية الدولة) ، وتتعلق بوهم السير في هذا الطريق بالتركيز على (الاصلاحات) و (البرلمانية). وكثيرا ما تعلقت هذه الطبقة بكونها الوريث السياسي والايدولوجي للحركة الوطنية المغربية (بين 1930 - 1956) . ويمكن القول بانها استعادت من هذا الماضي نفسه مفاهيمها عن الهدف الأساسي الرامي الى بناء (المغرب الأقصى الكبير) ، العربي - الاسلامي على الصعيدين الايدولوجي واللغوي ، متجاهلة كل خصوصية بربرية ، هذا مع تطلعها الى اعادة اصلاح النظام الحالي للتبعية بواسطة تدخل فعلي وقوي للتقسيم الدولي الجديد للعمل (6) . كما أنها ترغب في تسوية نزاع الشرق الأوسط عن طريق حل تفاوضي مع الصهيونية والامبريالية ، يضمن اقامة هيكل جديد للعلاقة بين الشمال والجنوب بالنسبة لمجموع الوطن العربي .

- الجماهير الشعبية من عمال وفلاحين وأشباه البروليتاريا والاغلبية الساحقة من البورجوازية الصغيرة المدنية ، وهم لا يملكون أي حل للقضاء على استغلالهم واضطهادهم الا بالثورة .

وسوف نهتم ، فيما يلي ، بهذه الطبقات الكادحة وبالقوى السياسية المنبثقة عنها ، قصد استجلاء مضمون التفصيل المذكور في بداية هذا البحث .

3 - الطبقات الكادحة : مسلسل الانبثاق السياسي :

بدأت المسيرة الطويلة والصعبة للجماهير الكادحة المغربية من أجل تنظيم صفوفها ونضالها بشكل مستقل ، منذ ما يزيد عن أربعين سنة . وذلك من خلال الأشكال الأولى للتنظيم التي انتهجتها الطبقة العاملة المغربية في المنظمات النقابية المرتبطة في ذلك الوقت بـ (س. ج. ت.) الفرنسية . ويرجع الفضل في ذلك الى الدور الذي لعبه مناضلو الحزب الشيوعي المغربي أساسا بين 1945 و 1948 (7) . واذا كانت حدود هذا الحزب لم تسمح للطبقة العاملة بدفع نضالها ، وهو نضال مهم وبطواري في الغالب ، نحو ايجاد تنظيم سياسي مستقل ، وأن البورجوازية الوطنية لهذا السبب تمكنت من الاستيلاء بدون صعوبات على القيادة السياسية للحركة (1949 - 1950) ، فان الطبقة العاملة المغربية لم تقتوان ، منذ ذلك الوقت ، من الحفاظ على تأثيرها السياسي الخاص في النضال الوطني وفي الصراع الطبقي ، الأمر الذي قادها ، كما هو معروف ، الى التحكم الهام ، ان لم يكن الحاسم ، في المرحلة الأخيرة من النضال وفي المقاومة المسلحة ذاتها ، التي قادت الى اسقاط الحماية .

ومما يلفت النظر أن نضال الطبقة العاملة أخضع انطلاقاً من 1956 لأهداف اقتصادية بحتة ، سواء بسبب دور البيروقراطية النقابية التي تكونت في هذا الوقت ، أو بسبب رد الفعل الدفاعي الذي أجبرت عليه ابتداءً من 1960 ، الشيء الذي مكن البورجوازية الصغيرة الراديكالية ، والاصلاحية فيما بعد ، من استغلال المطامح السياسية للطبقة العاملة لفائدتها الخاصة . ولهذا يمكن القول بأن محاولات تكوين تنظيمات سياسية مستقلة تعبر عن أمانى الطبقات الكادحة ، طبعت منذ ذلك الوقت ، وما زالت الى يومنا هذا ، بالاثار الحاسم الذي خلفته البورجوازية الصغيرة الراديكالية على هذا المسار التطوري .

1 - البورجوازية الصغيرة : بروز التيار الراديكالي والثوري :

لقد بقيت اوضاع البورجوازية الصغيرة الراديكالية الى حدود 1956 متداخلة مع اوضاع الطبقات الأخرى في صفوف الحركة الوطنية ، رغم مساهمتها الأساسية في تنظيم الكفاح المسلح ، ولم تتوضح الا بعد الاستقلال في خضم التناقضات التي تولدت معه .

وقد رأينا في الفترة الفاصلة بين 1956 و 1959 كيف صفت منظمات الكفاح المسلح التي قادتها بنفسها . غير أنه انطلاقاً من 1959 ، في ارتباط مع تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية حاولت تنظيم نفسها بشكل مستقل ، وخصوصاً بفضل التأثير المباشر للمهدي بن بركة ، دون أن تتمكن خلال السنوات 24 الماضية من تاريخ المغرب فرض هيمنتها داخل الحزب المذكور ولا انجاح المحاولات الكفاحية التي قامت بها على الصعيد الاجتماعي والسياسي بصفة عامة (8) .

ولا بد من الإشارة ، في سياق الموضوع الذي يهمنا ، الى أن البورجوازية الصغيرة الراديكالية وقعت ، طوال فترة مديدة من تجربتها السياسية ، تحت تأثير المد الناصري ، وارتبطت بنضال الشعب الفلسطيني وثورته في نفس الوقت . وهذا في رأينا ، الى جانب قضايا أخرى ، يساهم بطريقة حاسمة - كما يتجدر بنا القول من الآن - في رسم الحد الفاصل بين التيار الاصلاحي والتيار الثوري داخل البورجوازية الصغيرة . ومما يؤكد هذا - ونحن نسوق هنا مثالا حديثاً - أن القيادة الحالية لحزب (الاتحاد الاشتراكي) التزمت صمتاً مريباً حيال قضية أساسية لا يمكن تجاهلها إطلاقاً ، ونعني مسألة تقديم تسهيلات معينة للقوات العسكرية الأمريكية : في حين طالب التيار الراديكالي بالوحدة النضالية والتعبئة الوطنية للوقوف ضد المحاولات الرامية الى استعباد الوطن والجماهير الشعبية .

2 - تكوين اليسار الجديد :

الى جانب التيار الراديكالي المذكور ، اتجه قسم هام من المثقفين الثوريين وجهة أخرى ، عجلت بطرح صيغة جديدة في ميدان العمل السياسي . فقد ظهر لكثير من العاملين في الحقل النضالي منذ 1965 ، المأزق الذي يتخبط فيه (الاتحاد الوطني للقوات الشعبية) على أكثر من مستوى ، وكانت الانتفاضة البيضاء (1965) حدثا بارزا وجه الانتباه نحو ذلك بصورة لا تقبل الجدل . وهذا العامل نفسه كان في أساس تكوين المنظمات السياسية التي شكلت فيما بعد ما عرف بالحركة الماركسية - اللينينية (أو حركة اليسار الجديد) ، اذ يلاحظ ان أغلب العناصر المشكلة لهذه الحركة عملت في صفوف الحزب المذكور ، وكذا في اطار حزب (التحرر والاشتراكية) .

وكان لظهور اليسار العربي الجديد في الشرق ، وخصوصا بعد 1967 ، الأثر الواضح ، وخصوصا على الصعيد الأيديولوجي ، في تشكيل الحركة المذكورة . ويعاد الى الذاكرة أن اليسار العربي الجديد خرج بصورة رئيسية من (حركة القوميين العرب) . فقد تميزت هذه الحركة في أصلها عن (حزب البعث) بنقدهما الأساسي لمفهوم الصراع السياسي النخبوي ، رغم أنها بقيت أسيرة المفهوم المثالي الذي ساد في الحركة القومية بشكل عام . ويمكن القول ان (حركة القوميين العرب) ، بين 1965 و 1966 قادت معارك نضالية هامة في الأردن وفي اليمن الجنوبي (الذي كان وقتها محمية بريطانية) ثم تحولت بصورة واضحة الى اعتناق الماركسية - اللينينية ، .. وهكذا ظهرت للوجود مشروعا ثوريا واحدا للعالم العربي ، تركز حول ضرورة انشاء حزب ثوري للبروليتاريا في كل تشكيلة اجتماعية على صعيد الأمة العربية ، يقود النضال المشترك سلامة العربية ضد الامبريالية والصهيونية وضد الرجعية العربية .

يضاف الى هذا أن من بين العوامل التي أثرت في تكوين حركة اليسار الجديد في المغرب ، وجود صراعات داخلية في صفوف الاحزاب الشيوعية الرئيسية في الشرق العربي ، وما كان لتلك الصراعات من ذيوع وانتشار (خصوصا في مصر والعراق ولبنان ..) ، وهو ما كان المناضلون المغاربة يتابعونه باهتمام وترقب .

وتجدر الإشارة في هذا السياق الى أن اليسار العربي الجديد في الشرق العربي ، بقي ، مع ما ذكرنا من تحولات ، حاملا نفس المفهوم المثالي للقومية العربية الذي دأبت به حركة القوميين العرب من قبل . أضف الى هذا أن أيديولوجية الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، لم تتخلص من التجريبية التي طبعت ممارساتها ، على ما يظهر ، منذ أمد بعيد ، رغم أنها طورت

مواقفها ، وهو شيء محسوس ، تجاه المسألة القومية والقضية الفلسطينية على وجه الخصوص .

أما حركة اليسار الجديد في المغرب ، فقد طبعت منذ البداية أيضا بالارث الايديولوجي للبورجوازية المغربية ، مع وجود بعض القاطنات المهمة ، ويصدق هذا على كثير من مواقفها ، وان كان يبرز بصورة جلية في موقفه من (القضية الصحراوية) - رغم تطور بعض أفكاره حولها - ، وكذا تجاه قضية (تمازيغت) . فقد ماشت حركة اليسار الجديد فيما يرجع لهذه القضية ايديولوجية البورجوازية المغربية المطبوعة بمفهوم « أسطوري » نوعا ما للدور الكبير الذي يجب ان تقوم به اللغة العربية في تكوين وتقوية الأمة العربية ، وفي نفس الوقت بالاطروحة البورجوازية التي لا تقتصر الدولة الا مركززة وتتصور الأمة معها أحادية من الوجهة الثقافية ، وليس يخفى أن الايديولوجية المذكورة تحتقر جميع الأشكال الثقافية واللغوية غير المكتوبة ، أضف الى هذا أنها تحمل على قضية (تمازيغت) بالذات آثارا من الظروف التاريخية لتكوين الحركة الوطنية المغربية . فقد خلقت هذه الآثار عقدة حقيقية تجاه (المسألة البربرية) كمسألة متناقضة مع (المروبة) .

وعلى هذا يمكن القول بأن هناك مسارا تاريخيا يجب قطعه من أجل استخلاص نظرية ثورية منسجمة تسمح بتجاوز الارث الايديولوجي البورجوازي وتحدد التماثل العضوي بين القضية القومية العربية وبين النضال الثوري في المغرب بنوعيه : التحرر الوطني والصراع الطبقي ، وهما نوعان يعبران في العمق عن المطامح الأساسية للجماهير الكادحة بغية التحرر من الاستغلال والاضطهاد .

وسنحاول في القسم الأخير من هذا البحث تحديد الاشكالات الرئيسية التي يجب معالجتها من أجل اعداد النظرية المذكورة ، على أن هذا لا يجب أن يمنعنا من كل شيء . ولكي يكون هذا العمل الجماعي ناجحا فلعلنا من المفروض أن يتجذر في صفوف الجماهير الكادحة ، وخصوصا في صفوف الطبقة العاملة والفلاحين ، معتمدا في ذلك على معرفتها الحسية وممارستها الثورية .

4 - نحو تحرر الجماهير الكادحة المضطهدة :

لعل أقوى ما يربط بين الهبات الجماهيرية التي ميزت بداية هذا القرن في سوس (1912) والريف (1921) وانتفاضة البيضاء (1965 - 1981) ، مروراً بنضالات الطبقة العاملة منذ 1945 والكفاح المسلح في المدن والبادية (1953 - 1956) ... الخ ، هو ارتباطها بالدفاع عن تحرر المواطن من سلطة

الاضطهاد الوطني والاجتماعي معا ولتوضيح هذه الفكرة أكثر ، يمكن القول بأن الامبريالية (وحلفاءها في مختلف أرجاء المعمور) تسعى بصورة واضحة ، وخصوصا في وقت تتسارع فيه سيطرة الاحتكارات وتميل الى التهكل على التصيد الدولي ، الى تحويل الجماهير الكادحة في ثلثي الكرة الأرضية الى جيش احتياطي صناعي ضخم ، وقوة عمل مستعبدة . ولهذا الأمر فنضال الجماهير الكادحة يكتسب ، في الواقع ، طابعا مزدوجا ، فهو نضال من أجل حياة الجماهير نفسها ، وهو كذلك من أجل استمرارهم في العيش كبشر . انه نضال يرمي الى تأكيد وحماية الهوية . وهذا ما يفسر ، اذا شئنا ايراد الأمثلة ، لماذا أحست الجماهير الشعبية العربية احساسا عميقا بالمسحوق الصهيوني على فلسطين . فهذا العدوان لم يكن عدوانا من أجل القضاء على الشعب الفلسطيني كشعب ، بل وسحولة للقضاء على الأمة العربية كذلك .

فكيف تتمازج مكونات الهوية بالنسبة للجماهير المغربية الكادحة والمضطهدة ؟ اننا نقول بما يلي :

1 - ان انتاج الهوية يتم أساسا في العلاقة التي توحد المنتج الجماعي بالارض وذلك في اطار التمازج الذي يحصل بين هذه وذاك ، خلال سيرورة تاريخية طويلة الأمد .

2 - ان المنتج الجماعي في المغرب ، تأسس خلال قرون عديدة على تراث الجماهير الفلاحية المنظمة في القبائل . ولذلك فالثقافة / الهوية ، التي تكونت في اطار ذلك ، هي التي كونت قبل الاسلام هوية المغرب الامازيغي .

3 - وبواسطة الاسلام ، وكذا بواسطة تداخل المغرب مع سيرورة تكون الأمة العربية على امتداد قرون ، أدمج الاطار القبلي الامازيغي وتجاوز في نطاق مجرى تيار أوسع عن التفاعل والتصاهر . وبفضل الشبكات التجارية وتمفصل بوادي - مدن ، تطورت امكانيات جديدة للارتباط بالارض ، وفي ارتباط مع ذلك تفتحت للطاقت الثقافية للجماهير الكادحة المغربية . وقد مثل التطور المذكور الأساس التاريخي للثقافة العربية - الامازيغية ، ثقافة الشعب المغربي وخصوصية انتمائه للأمة العربية في آن واحد :

4 - وقد ألحقت عصور الانحطاط الماضية ضررا كبيرا بالنتيجة المذكورة في النقطة السابقة . أضف الى ذلك أن الثقافة والايديولوجية التي فرضتها الطبقات السائدة في المرحلة (الامبراطورية) ثم في المرحلة المخزنية ، باسم « الاورثودوكسية » في معظم الاحيان ، ساهمتا بدور لا ينكر في طمس التفاعل الذي كون ثقافة الشعب المغربي . غير أن ذلك كله لم يتمكن من القضاء على الآثار التي ترسبت في الذاكرة الجماعية للجماهير الشعبية .

5 - ان المرحلة التاريخية الحالية من تبين الامة العربية ، تفرض ان تكون قبل كل شئ، مرحلة تتوحد فيها الجماهير الكادحة في كل تشكيلة اجتماعية عربية ، نضالا لا هوادة فيه ضد الرجعية العربية المحلية (وضد ايديولوجيتها كذلك) . من أجل انتصار الثورة الوطنية الديمقراطية الشعبية ، وهو انتصار يقتضي ان تكون البروليتاريا في قيادته السياسية كذلك .

6 - ان ادماج الوطن المغربي في الامة العربية ، ومساهمة النضالات الطبقية للجماهير الشعبية المغربية في حركة التحرر العربية ، ليس متناقضا مع وجوب انجاز أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الشعبية المغربية . ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بازدهار « الاثنية » ، الامازيغية ، لأنه لا تناقض في هذا المجال أيضا بين المحافظة على « الاثنية » ، والامازيغية والانتماء للامة العربية (10) .

7 - ان الهوية الوطنية التي لا بد من استعادتها والحفاظ عليها والعمل على تطويرها ، يجب أن تركز على النضال التحرري للعمال والفلاحين ، ونضال مجموع الجماهير الكادحة والمضطهدة ، وذلك في نطاق متصل ثابت وأكد بين النضالات الطبقية ونضالات التحرر الوطني في التشكيلة الاجتماعية المغربية من جهة ، وبين المساهمة الفعلية في نضال التحرر القومي العربي من جهة أخرى .

ملاحظة ختامية :

ان الامة - خلافا للمفهوم البورجوازي - تنبثق عن تبين ديناميكي على امتداد قرون ، ويتضمن مراحل طويلة من التقدم والتراجع لا تستقل عن دينامية الصراع الطبقي ، وسيحقق التبين المذكور ازدهاره التام مع بناء الاشتراكية بقيادة البروليتاريا . ويمكن الاشارة أيضا الى أن دور اللغة في تبين الامة ليس محددًا رئيسيًا ، رغم أهميته . كما أن الوحدوية اللسانية ليست شرطًا لا بد منه . وفيما يعني المغرب يمكن القول بأن تداخل الثقافتين العربية والامازيغية في ثقافة وطنية مغربية ، يفرض - كما أنه فرض خلال القرون الأولى من تطور الاسلام بالمغرب - تفتح اللغتين اللتين تحملاهما (العربية - الامازيغية) في نطاق الثقافة الوطنية المغربية نفسها . ونشير أخيرا الى أن التبين الديناميكي للامة العربية ، يتم في المرحلة التاريخية الراهنة ، بواسطة تطور تاريخي يركز على ركيزتين (الوطنية والقومية) متكاملتين بالضرورة .

سبتمبر 1982

هوامش :

- (1) PRELUDE TO PROTECTORATE IN MOROCCO, E. BURKE III, CHICAGO 1976 P. 199 et Suivantes.
- (2) انظر المؤلف الجماعي عن عبد الكريم وجمهورية الريف (بالفرنسية) منشورات ماسبيرو (باريز) .
- (3) انظر حول ذلك كتاب جرمان عياش LES ORIGINES DE LA GUERRE DU RIF. Société marocaine des éditeurs réunis - Publications de la Sorbonne 1981.
- (4) E. BURKE ، مصدر مذكور ، الفصل الخامس (99 - 127) .
- (5) انظر : حزب الاستقلال (من الامة الى الطبقة) - ارشاد حسن - الجسور (مجلة) العدد 3 / 1981 .
- (6) انظر كتاب فتح الله والعلو : L'impérialisme et la troisième Fase de domination, éd. Maghrébines 1967
- (7) اننا لا نتكلم على نضالات (1936 - 1938) التي كانت بصورة اساسية نضالات العمال العمال الاوربيين بالمغرب .
- (8) ومع ذلك ، يمكن القول هنا بان القطيعة الاخيرة (ماي 1983) بين هذه القوى الراديكالية وقيادة الحزب (الاتحاد الاشتراكي) لا يمكن اعتبارها محاولة فاشلة ، لانها تمثل مرحلة جديدة في نهيكل القوى الثورية المغربية .
- (9) انظر حول ذلك العدد الخاص بالظواهر الاسلامية الذي اعنته مجلة Peuples Meditterramien
- عدد 21 ، ومساهمة MUKAFFA بالخصوص .
- (10) ان الرأي القائل بوجوب كتابة الامازيغية بحروف تيفناغ ، يمكن ان يكون عقبة في وجه تطور الوحودية / الازواجية المشار اليها في النص . علينا ان نفكر مستقبلا في كيفية تعليم اللغتين (العربية والامازيغية) انطلاقا من الدراسة الابقدائية . وهو ما يمكن ان يشكل كلا منسجما من اجل تطور الطفل انطلاقا من لغة امه الشفوية ، والتعريس باللغتين يمكن ان يصبح سهلا اذا قام - في هذه السن المبكرة - على كتابة مشتركة (مع مراعاة المتطلبات الفونولوجية ..) - ان مشكل كتابة اللغة الامازيغية يجب ان يكون في رايانا محط اهتمام من طرف لاختصاصيين المقاربين جميعا .
- انظر حول هذا الموضوع :
- اشكالية الكتابة الامازيغية . الشامي محمد .
- اعمال الملتقى الاول للجامعة الصيفية . اكادير 1980 ، ص. 155 / 174 .

السلفية والوطنية

تحصيل موجز :

يستفاد من تحليلنا (1) أن قيادة العمل السلفي بما أنه يعبر عن طموح حركة اجتماعية وطرح على نفسه مهمات فعلية (قراءة الدين، الدعاية لمفهومه العصري ، محاربة الاستعمار ، اقامة الديمقراطية ، الدفاع عن السلطة القائمة في اطار النظام البرلماني ..) هو بالتحديد ، لأجل قيادة العمل السياسي فالسلفية كما الحنا على ذلك في السابق ، ليست نظاما اعتقاديا من الأفكار والمبادئ والشعارات ، انها **أيديولوجيا في ذلك كله** ، وليست من « ابتكار ، أو « توليد » نخبه جاءها الوعي من (القرويين) وكانت بمعزل عن حركة الصراع وتطوره في المجتمع ، انها **ضرورة** ، حددها في الوعي البورجوازي الوطني ، الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني في العموم ، الذي كان عليه المجتمع المغربي منذ بداية هذا القرن بأقل تحديد .

ومعنى هذا بالتلخيص : أن الحركة السلفية هي حركة اجتماعية سياسية عبرت عن مضمون الوعي البورجوازي الوطني كوعي نابع من ظروف المجتمع ومستوى تطوره والقوى المتصارعة فيه . وإذا كنا قد انتهينا ، قبل صفحات ، الى وجوب اختبار الوعي البورجوازي على قاعدة الممارسة الاجتماعية كمحك ، واعتبرنا ذلك من قواعد التحليل المنهجي ، فما ذلك على وجه الخصوص الا لاعتقادنا الواضح بأن دراسة السلفية في تطورها لا يمكن أن يستمد معناه الا من دراستها هي بالذات كأيديولوجيا ، في ضوء تطور الحركة الاجتماعية التي عبرت بها عن مقتضيات فهمها لأمر عدة ، ذلك هو المنطلق وهو ما سيقودنا - من خلال المعطيات المتوفرة ، الى دراسة السلفية في المستويات الآتية :

● السلفية ، مشروع الوطنية المغربية :

ان التحديد المذكور أعلاه يلزمنا مبدئيا بالإشارة الى نص بارز وهام حدد فيه غلال الفاسي بصورة واضحة عدة اعتبارات تصلح مدخلا لموضوع البحث في هذه النقطة ، بحيث يقول : « يكاد العهد الذي يفصل بين 31 مارس

سنة 1912 و 16 مايو 1930 أن يكون عهد كفاح عسكري محض ، لأن الاغلبية الساحقة من سكان البلاد أعلنت الثورة بعد توقيع الحماية ، ولم يمكن إخضاعها الا بعد جهود جبارة وبصفة تدريجية ، ولأن نخبة الجيل الذي سبق الحماية او عاصرها التجأت كلها الى الجبال لتقود الثورة وتدبر الكفاح . والذين غلبتهم القوة على أمرهم أصيبوا بدهشة العسكري المغلوب الذي لا يستطيع أي عمل بعد تجريده من السلاح . فكان لزاما لازالة هذه الدهشة العامة أن ينتظر نشوء جيل جديد متشبع بروح المقاومة السلمية التي لا تعطي للسلاح المقام الاول في كل حركة ، (2) (التشديد مني) .

والنص هذا يتضمن قراءتين هامتين :

الاولى قراءة تاريخية حاول علال الفاسي من خلالها أن يسلط الضوء على أربعة مراحل تشكل ، متداخلة ، مقدمة وعيه البورجوازي باهمية العمل السياسي الوطني ، وهي بتلخيصنا :

- 1 - 1912 - 1930 كمرحلة كفاح مسلح وعلان الثورة ضد « الحماية » .
- 2 - مرحلة التجاء النخبة الى الجبال لتقود الثورة وتدبر الكفاح .
- 3 - مرحلة غلبت فيها القوة واطبقت فيها « دهمشة العسكري المغلوب » على « قطاع » من السكان بعد أن تم تجريدهم من السلاح .
- 4 - مرحلة نشوء جيل جديد « متشبع بروح المقاومة السلمية » .

ويجب أن نوضح قبل كل شيء أن هدفنا من هذا التلخيص - في اطار تحديد القراءة التاريخية - هو حصر الاختزال الذي قام به علال الفاسي لمرحلة تاريخية هامة في تطور المجتمع المغربي . الأمر الذي يعني ، بطريقة أخرى ، أن المدلول الحقيقي للنص ليس هو التعريف بواقع المرحلة في ضوء معطيات حقيقتها الموضوعية ، والا لكان مطروحا على علال الفاسي - في معرض الاختزال - أن يرى التاريخ في تاريخيته ، أي في أوضاع الصراع وأشكال التطور ومعنى الأحداث . وهو ما كان يتطلب منه ايلاء الاعتبار لطبيعة المقاومة في البداية المغربية وجبالها والتي استمرت الى حدود 1935 . وتركيز الانتباه على قضايا الصراع الاجتماعي التي لم يزلها الاستعمار المباشر للبلاد الا تبلورا . وفوق هذا وذاك ابراز الدور الموهوس الذي لعبه الشعب المغربي بمختلف طبقاته الوطنية في مجابهة الاخطار المحدقة به عند ما أصبحت الظاهرة الامبريالية وقواها الغازية ومطامحها الخاصة ، تشكل عليه وعلى مصيره بنفسه عدوانا وحجرا .. ان المدلول الحقيقي هو باختصار وعلى ضوء ما قدمنا : تطويع واقع المرحلة لضرورة القراءة التاريخية التي هي على نحو

جلي قراءة فلسفية للتاريخ .

أما الثانية فهي قراءة **أيديولوجية** تستمد شرعيتها من الوعي البورجوازي الوطني الذي كان يقف وراءها كمحدد وموجه . فليس بغريب أن يكون علال الفاسي قد قام باختزال مكشوف في التاريخ من أجل توفير إمكانية أخرى **لاختزال التاريخ في الأيديولوجيا** . ذلك واقع ، وهو ما قاده في القراءة الثانية ، انطلاقا من النص السابق ذكره ، إلى الوقوف على خلاصتين : 1 - الكفاح المسلح عنوان المرحلة ، كمهمة قامت بها « نخبة » الجيل الماضي وضمنيا (كما أراد أن يقول) انتهى إلى الفشل أو هو في الطريق . 2 - العمل السياسي عنوان المرحلة الجديدة كمهمة مطروحة على « نخبة » الجيل الجديد ، وضدنا (كما أراد أن يقول أيضا) تمثل البداية أو هي في الطريق إلى تمثيلها .

هما خلاصتان على تاويل أيديولوجي ظاهر لمضمون القراءة التاريخية المذكورة أعلاه . ولا ريب أن المعنى الواقعي فيهما هو الرغبة الذاتية التي املتها « مصالح » الوعي البورجوازي في الحكم على معطيات تاريخية فعلية ومعايشة ، واستخلاص مهمات تاريخية أخرى ، مفترضة ، وهي في الوعي مشروع الممارسة البورجوازية ، كما خططت لها في ظل تطورات الواقع الاجتماعي وصراعاته البورجوازية المتوسطة بصورة أساسية كبورجوازية ناهضة في البلاد منذ ما قبل ثلاثينات هذا القرن كما أوضحنا ذلك من قبل .

أن الهدف اذن من ايراد وتحليل النص المذكور هو القول على وجه الخصوص ، بأن المنظور السلفي للتطور ، من خلال الأسس التي تطورنا في بحثها على ضوء فكر علال الفاسي بتفصيل ، كان يقوم على اعتبارات رئيسية أهمها :

الاعتبار الأول - تحديد البداية التاريخية للقيام بانجاز « المشروع » الوطني للبورجوازية المتوسطة ، الذي كان تحت شعار « النهوض بالأمة وتحريرها » ، الشيء الذي كان يتطلب قراءة التاريخ . قراءة أيديولوجيا لبناء المهمات التي طرحتها هذه البورجوازية على نفسها بناء على تطور أوضاع الصراع الاجتماعي والوطني .

الاعتبار الثاني - اقتراح الفكر وتعميمه ونشره كمهمة دعوية ، يحل الممارسة كعملية اجتماعية ، التي كانت وقتذاك - على الأقل في البوادي المغربية - هي الكفاح المسلح ، بغض النظر عن مضمون هذا الكفاح وأهدافه . (الممارسة السياسية السلمية المشروعة ، بدل الممارسة الكفاحية المسلحة المحظورة ، بتعبير آخر) . وإذا كنا لا نستطيع القول ، تعميما ، بأن الاقتراح يعكس في الجوهر ، رد المدينة على البادية ، تبعا للانقسام السياسي

والاجتماعي الذي أوجده الاستعمار في بنية المجتمع المغربي ، فاننا نستطيع القول ، تخصصا ، بأن الاقتراح كان يعني رد السياسة الاصلاحية البورجوازية على الكفاح المسلح القبلي .

الاعتبار الثالث - تقرير الفشل وعلان البداية ، بناء على ما في الاعتبار الأول من تحديد ، والثاني من اقتراح .

ان هذه الاعتبارات لا يمكن فصلها عن بعضها بأي حال . وهي في تداخلها الشديد ، بقدر ما تكشف عن طبيعة المنظور السلفي للتطور ، بقدر ما توضح مستويات هذا التطور من الناحية التاريخية . فتحديد البداية بعبارة أخرى يعني الاقرار موضوعيا بشيء يمكن تسميته **الانحطاط** بـ « اللغة » السلفية ، أو الاستعمار بالتعبير السياسي أو التخلف والتبعية بالمعنى الاقتصادي اذا شئنا . هذا ما وعاه علال الفاسي على كل حال . أما اقتراح الفكر ، كما في الاعتبار الثاني ، فهو في أبعد معناه ما سميناه بالعودة السلفية الى أصول الفكر الاسلامي ، الى الماضي بما هو ثورة وتحرير للعقل ، وذلك من أجل تجاوز الانحطاط في محاربة الطرقية في تحقيق الازدهار ودعم الاستقلال أيضا . ولذلك أصبح تقرير الفشل ... في الاعتبار الثالث بمثابة اعلان سلفي بانفتاح آفاق التطور البورجوازي .

الى هنا نستطيع القول ، بدون مبالغة ، بأن التطور البورجوازي في المغرب - اخذا بعين الاعتبار واقع المجتمع المغربي في الربع الأول من هذا القرن - كان يتطلب في اعتقاد علال الفاسي توفير عدة مستلزمات ، نقترح لها ، في العرض والتدليل ، ثلاثة عناوين :

أ - نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » .

كان المجتمع المغربي في الربع الأول من هذا القرن ، من وجهة نظر السلفية ، غارقا على التوالي في ضلالات « دينية » وخاضعا للسيطرة الاستعمارية ومحروما من الديمقراطية ومقضيا فيه على « رمز » السلطة السياسية (القائمة) . وهذه هي المبررات العامة التي انطلقت منها السلفية أيضا لاطلاق عنان « المقترح » الوطني (« طريق خلاص المغرب » ، علال الفاسي) . بيد أن وضعية المجتمع المغربي ، هذه ، المفهومة سلفيا لم تكن لتعني أي شيء لو لم ترتبط في الوعي الطبقي بمصالح القوى الاجتماعية ، وتجد لها ، من ثم ، حولا (ولو نظرية) تقضي عليها كعمل ومسببات قضاء يحرر المجتمع ويبسط أمام « الأمة » طريق التطور . وإذا كنا قد لاحظنا في السابق بأن **الانحطاط** هو بعبارة أخرى **مبرر النهضة** في تاويل السلفية ،

فيجب أن نلاحظ الآن مبرر وجود السلفية نفسها تركز في مهمات ملموسة تمثلت بصورة رئيسية في / وعلى التوالي : تقديم مفهوم متحرر للإسلام ، وتعميم الوعي الوطني بشروط الاحتلال الاجنبي ، ومناخبة التجربة الدستورية المغربية . وكذا بناء مفهوم اسلامي عن الديمقراطية البورجوازية الغربية ، واخيرا ترسيخ قواعد السلطة القائمة ورد الاعتبار السياسي « لبيعتها » التاريخية ، على وجه العموم .

ويجب ان يكون واضحا أننا لا ننوي القيام بمماثلة سريعة بين الواقع (المجتمع) وظروف تبلور الوعي به (المهام) ، فهنا بالتحديد هو **حصر المفهوم السلفي للمجتمع في الوعي البورجوازي الوطني** ، وإيلاء الاعتبار ، من ثم ، للطرائق المختلفة التي جسدت بها البورجوازية المتوسطة - من خلال علال الفاسي كمثقف (مثال « عضوي » بارز) - وعيها ذلك . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التوجه الطبقي للبورجوازية المتوسطة - وكان محكوما بالظروف الاجتماعية العامة - كان يرمي الى وجوب تكوين رأي عام على صعيد المجتمع ، منطور وحساس بما فيه الكفاية اذا شئنا ، يتمكن من تتقبل « نمط » التفكير الجديد (السلفية) ، ويستطيع اسنادها باعترافه اياها ودفاعه عنها . بل ان ذلك كان هو الطريق الوحيد أمام الاختيارات البورجوازية ذاتها . واذا كان علال الفاسي قد تظن الى هذه القضية ، وحاول تقديم البرهان على أن « سذاجة الصوفية المغربية » تتقبل من تلقاء نفسها « بعض » الدعوات الجديدة التي تنسجم معها ، وكان يقصد **السلفية** دون غيرها (بل ذهب الى اعتبار أن النجاح الذي لاقته السلفية في المغرب فاق بكثير ما لقيته في ديار محمد عبده نفسه) ، فان تظنه ذلك - وكان يعني ضمنيا اقراره بضرورة نشر السلفية وتكوين رأي عام حولها - زاع في التحليل عن التفسير الواقعي للأمور ، وسقط في التحليل الميتافيزيقي وجعل الاختيارات البورجوازية المذكورة أعلاه غائبة عن الاعتبار منطسة في الوهم . ونحن نسوق هذا ، لكي نوضح قضية هامة في رأينا يمكن تلخيصها عن النحو التالي : ان اخفاء الشروط الاجتماعية التي تعاملت معها القوى البورجوازية الوطنية ، التي كانت مؤهلة موضوعيا لوعي تلك الشروط وعيا بورجوازيا ، وتجاوز تلك الظروف تجاوزا اصلاحيا ، كان يعني بصورة واضحة ، من الناحية السياسية والايديولوجية ، طمس الصراع الاجتماعي وابراز الصراع الوطني على حسابه . ومع أن هذا الطمس افاد القوى البورجوازية الوطنية في تعميم وعيها هسي بالظروف المحيطة بها والقوى التي تصارعها على صعيد المجتمع ، الا أنه لم يساهم مساهمة ناجحة - مع ذلك أو بسببه - في انضاج وعي شعبي منطور بما كانت تتطلبه المرحلة من مهمات في الانجاز وضرورات في التقدم وأشكال منظورة في الممارسة . ومعنى هذا أن القوى البورجوازية كانت ترى ،

من خلال نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » في المجتمع ، ايجاد سند شعبي مضمون يتطور تحت وصايتها لكي لا يصبح بديلا عنها او معارضا لها . هذه هي القضية الهامة .

والحال أن تحديد واقع المجتمع من وجهة نظر السلفية وطرح المهمات الفعلية لتغييره - مع ما ارتبط بهذا الطرح من أوام - كان يتوجه بصورة حقيقية الى تكوين رأي عام يستوعب السلفية ليدعم الاختيارات الوطنية البورجوازية .

ان خلاصة من هذا النوع هي التي تمثل في اعتقادنا المدخل الضروري لتبيان اهم الأفكار التي عبرت بها السلفية - كما فهمها علال الفاسي - عن الضرورات الاجتماعية والاختيارات الايديولوجية .

1 - دعا علال الفاسي في كتابه (النقد الذاتي) (3) ، في اطار فهمه للحركة الاستقلالية ، الى وجوب تكوين الاستقلال الشخصي الذي يكفل تنظيم « الانانية المفرطة » وتوجيهها نحو « مصالح الأمة » ومنافع المجموع . وقد بنى علال ضرورة هذا التكون على مرتكزات « الروحية المغربية التي كونت من اسلافنا أولياء ممتازين وأبطالا متفوقين لا يفارون الا على حقوق الله والوطن ، ولا يتنافسون الا في السبق لخدمة الكل ومساعدته على التحرر والانطلاق » . ومن ثم اذاط مسؤولية انجازه والقيام به « بالمفكرين » و « النخبة » « من حملة الأقلام المغاربة الذين يريدون أن يسهموا بقسط وافر في تطوير ذهنية أمتهم وتجديد روحانيتها » . (ص . 10) .

وعلى هذا الأساس تصبح دعوة علال الفاسي موجهة لنقد « الطغيان الاناني » ، المظهر البارز للاستبداد والرشوة والتواكل ، وكل مظاهر « الانحطاط » التي اعتبرها تسيء الى الدين وتعطي انطباعا مغلوطا عند عامة الشعب . بل ان نقدا من هذا النوع عند علال نفسه كان يرمي ، في البعيد ، الى دمج مطامح الفرد الخاصة في مطامح « الأمة » العامة ، وذلك من خلال اعتبار الاستقلال الشخصي المبني على روح « اعتبار الصالح العام » يخدم بجميع الاحتمالات الممكنة « مطامح الفكر ورغبات الروح » . وتلك هي المسؤولية الكبرى التي رآها علال لواجب السلفية على المسلمين في البلاد طمعا في انقاذهم من وهدة التخلف وبرائن الجهل والتقاليد البالية .

2 - الا أن بلوغ هذه المسؤولية الكبرى لا يحصل في الفكر والعمل ، كما حدد علال « الا اذا تدربنا على أن نفكر اجتماعيا ، وتعودنا على أن لا نرى في مسائل الأفراد أو الطبقات الأخرى شؤوننا بعيدة عنا أو غير عائدة إلينا » . ولهذا الغاية يجب أن يصبح التفكير اجتماعيا « عقدة راسخة في النفس يذكها

شعورنا بحب الوطن وحب العدل « حتى نكون هنا » الكتلة التي تحرر المجتمع من رق الفقر وبؤس المرض وكابوس التعتل » ، أي كما يضيف « حتى نصنع للمغرب المستقل شعبا متأخيا في النفس ، متساويا في الحال ، متضامنا في الاستقلال .. » (ص. 14) .

وليس التفكير اجتماعيا شيئا آخر غير اعطاء المضمون الصحيح لمفهوم « تحرر الأمة » ، بكافة طبقاتها الوطنية ، كأمر كان يستدعي ، في ظروفه ، تجاوز الأنانية البورجوازية الضيقة (ص 14) والتفرغ لوعي واقع المجتمع انطلاقا مما فيه من تسربات بالية وسلبيات ظاهرة ، في الفكر والعمل ، ارتبطت بتطوره التاريخي وقام الاحتلال الكولونيالي المباشر بترسيخها في الذهنية بشقئ الوسائل ضمانا لأهدافه التي لا يمكن أن تسود إلا بها وخدمة لأغراضه التي لا يمكن أن تقوم إلا عليها . فالتفكير اجتماعيا ، بمعنى آخر ، هو دعوة الفرد الى التحرر من سجن أوهامه الخاصة واقتناعه بضرورة المشاركة البناءة في رد ما يؤلم المجتمع « الذي يعز علينا انحلاله وضياعه » كما أكد علال الفاسي بقوة .

3 - فالمعنى هنا هو التضامن « بين أفراد الأمة وطبقاتها » ، إلا أن تحقيق هذا يستوجب « تربية التفكير الشامل الذي يعاند الموضوعات التي تتوقف عليها نهضة الأمة » (ص. 15) والمقصود في ذلك ، هو الاهتمام . على قدم المساواة ، بالقرية والمدينة ، بالملك والمزارع ، برأس المال والعامل ، بالرجل والمرأة ، بالكبير والطفل ... لكن الأساس في هذا الاهتمام يجب أن يكون نابعا من « عقيدة لها من نفسها برنامج عام أساسه : الكل للكل والواحد للجميع » ، (ص. 19) .

فالحديث هنا يجري عن البلاد ككل وعن عناصر « الأمة » كوحدة . ولا حاجة هناك ، في المعتقد ، لصياغة منظور طبقي للمجتمع ، على ضوء صراعاته ومتناقضاته ، بل إن صياغة هذا المنظور - إذا تمت - ستؤدي بالضرورة في اعتقاد علال الى فرقة سياسية وتطاحن ايديولوجي ، وأساسا ، الى تهديد جوهر العقيدة و البرنامج . ومع ذلك فعلا الفاسي كان يتكلم بهذا كلاما بورجوازيا تقدما بليغا في ظروف سياسية دقيقة تمكن الاستعمار المباشر فيها من تمزيق وحدة البلاد ، وانفرد ، زيادة ، بمصادر الخيرات الوطنية وتشدد في قمع مختلف الطبقات الوطنية المناضلة ومعنى هذا أن علال كان يريد رد الاعتبار ، نظريا ، بوعيه الديني - السلفي وجماع تفكيره الوطني للمغرب التاريخي القديم ، وخصوصا في بعض فتراته النامضة يوم كان سيد نفسه والمتصرف الأول في شؤونه الداخلية والخارجية .

4 - وليس أدل على ذلك من قوله « يجب أن يحيط تفكيرنا بكل العناصر الروحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية » مبرزا في إطار ذلك « أن الاستقلال الذي نكافح من أجله ليس الا وسيلة للتحرر من العراقيل التي نحول بينها وبين خدمة أمتنا . ولقد كان المغرب مستقلا في الماضي القريب ثم فقد هذا الاستقلال . » (ص 24) . فليس المطروح ، على هذا الأساس ، تجاهل ما تحتوي عليه قضية « الأمة » ككل من عناصر مختلفة ، وربما متناقضة ، فذلك قد يؤدي الى فهم مشوه لها وتحوير لمكوناتها « الأصلية » ، بل لا بد من « الاحاطة في التفكير » وعدم « اغفال أي جانب من جوانب الانهاض ولا عامل من عوامل التطوير » ، ذلك لأن « واجبا أن نعرف أنفسنا ونتعاون على دراسة أحوالنا كي نستطيع القيام » بما يضمن « مستقبل الحرية والاستقلال المنشود للمغرب » (ص 25) .

5 - الا أن القيام بذلك والسعي وراء تحقيقه غاية ، يتطلب بشكل قطعي ما أسماه غلال « التفكير بالواجب » كمنهج « وحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة . » (ص 39) .

6 - لكن الشيء البارز - والنشاز أيضا - في هذا السياق هو أن غلال الفاسي لكي يمنطق التفكير بالواجب ، يتكشّف الشطط البورجوازي لديه عن دعوة نخبوية حارة أسماها « أرستقراطية التفكير » ، اذ يقول : « إن الفكر الصحيح الذي تحتاجه الأمة ويمكن أن ينفذها من مصائبها ، ليس هو تفكير الشارع الذي يبنى على أصول عادية تتلقاها كل يوم من مختلف الأوساط والهيئات التي لا ندرجها ، ولكنه فكر الطبقة المنتورة التي تستطيع أن تقلب الأشياء على وجهها وتنفذ الى أعماقها » (ص 40) . ومعنى هذا أن التفكير بالواجب ، اذ يجب أن يبنى على أرستقراطية التفكير ، يعني منطقيا وبصريح العبارة ، ضرورة الاعتراف به كما يقول « كشيء ضروري لتوجيه الأمة » . فلا يبقى فقط أن هذا القول ، بالبين ، فيه وصاية ، بل وينطق باستعلاء بورجوازي ممجوج ، بل يتحول الى أسلوب مغلوط في تبرير مسألة توجيه « الأمة » والاقناع به على حد سواء . وإذا كان غلال الفاسي قد قصد - بعيد نظره السلفي - الى القول - من تحتها - بوجوب اصطفاء العناصر الفكرية الضرورية والقادرة في نفس الوقت على توجيه « الأمة » - الشيء الذي يفرض تجاوز ما يسميه بـ « منطق الشارع » المشوه أصلا بفعل التأثيرات المختلفة - فإن ذلك ، رغم صحته الجزئية في ظروف السيطرة الاستعمارية ، لا يمكن أن يقوم دليلا على صحة « أرستقراطية التفكير » البورجوازي من جهة ، ولا ضمانة كافية للحكم على سداة التوجيه المفترض « للأمة » بالطبقة المنتورة من جهة أخرى . ولعله من أشد مظاهر الغلو أن يقول غلال الفاسي ، في تبرير

ذلك ، بأن « للاستقرائية الفكرية طابعها الممتاز وهو اليقين والحرارة والبناء » ، (ص 44) .

ومع ذلك فعلا كان يريد القول ، بمعنى آخر ، انطلاقا من ادراكه الواعي لظروف الواقع المجتمعي الذي يدعو للنهوض به سلفيا ، بضرورة « تعميم الفكر والتفكير في الأمة » ، كسبيل « لنهوضها وتحريرها » ، اعتقادا منه بأن « الفكر هو الميزان القسط » ، وهو « وحده الذي يقدر على حفظ التوازن بين عناصر الشعب ويقضي على كل فارق اصطناعي بين طبقاته » ، (ص 49) .

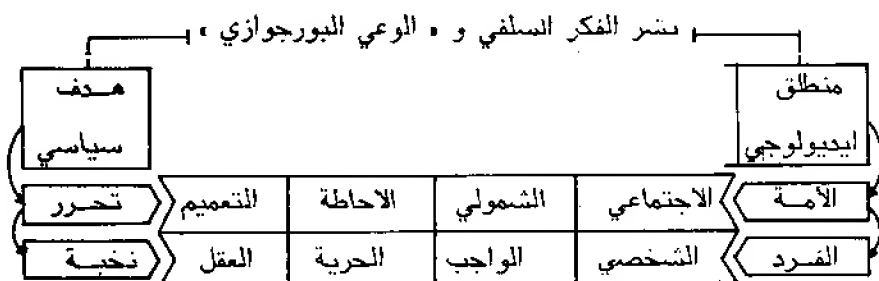
7 - وقد اشترط علل لتعميم هذا الفكر بين سائر أفراد الشعب ، القبول بمبدأ حرية التفكير للجميع ، وذلك قصد توفير الشروط الملائمة من خلال « خلق الجو الذي يسمح لكل بابداء رأيه » ، للعمل على تجاوز مواطن « ضعف الأمة » . ولكن حرية التفكير هذه لن تكون فعلية الا اذا اقتنع المطالبون بها لغيرهم ، بضرورة تحررهم هم أنفسهم من أثر البيئة التي نشأوا فيها وترسبت آثارها في عقولهم وساوكهم . ولن يتأتى ذلك الا باستعمال « العقل » في ميدان التفكير ، بوصفه القادر على فتح الآفاق الواسعة « لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وعادات وتقاليد » ، فيها الحسن وفيها القبيح ، فيها الغت وفيها السمين » (ص 57) . بل ان علل الفاسي ، في معرض تأكيد ذلك ، ذهب الى القول بأن السلفية هي أول تمهيد للكفاح العقلي والاجتماعي ، لأنها تعلم الانسان « أن يستمع لفقد كثير مما كان يحرم على نفسه أن ينظر فيه أو يستمع لاستنكاره » . وهذا ما دفعه الى القول بوجوب « التحرر من كل سيرة غير سيطرة الفكر المومن بالحرية » ، حتى نستطيع ان نحرر الفكر العام من خرافات الماضي ومضلات العصر الحديث . ، (ص 70) .

8 - ان الهدف الرئيسي من كل هذا هو « خدمة المجتمع والاعلاء من شأنه وتعريفه بنفسه واشباعه بروح الدفاع عن حقوقه والأداء لواجباته » . ومدار ذلك كله هو متابعة وجود الأمة المغربية وخلود القيم الروحية والفكرية التي كونتها » ، (ص 94) .

ان هذا الهدف يلخص ، في رأينا ، على شديده التركيز طبيعة الافكار التي تدرجنا في عرضها بناء على اجتهادات علل . وهو يوضح بجلاء كيف أن طموح « خدمة المجتمع (...) » و « مشروع متابعة وجود الأمة (...) » ، كانا يتطلبان ، مبدئيا ، في ظروف المجتمع المغربي على عهد الحماية ، القيام من قبل القوى البورجوازية ، بدعاية واسعة لفكرها الاجتماعي ولمنطلقاته السياسية والايدولوجية ، بما أملت عليها السلفية من تأويل وفهم ومهمات أيضا . ولم يكن ذلك في منطقتها ووعيتها سوى تمهيد أولي « لمشروع » انجازها

الوطني الذي انتقل الى حيز التطبيق مع الظهير البربري (16 مايو 1930) بصورة أولية ، وتنظم تنظيميا سياسيا حزبيا ابتداء من 1934 بتأسيس « كتلة العمل الوطني » .

ان توقيف النظر في هذه الأفكار العامة (وهناك غيرها) يجعلنا نستخلص ما يلي :



لقد رأينا أن السلفية ، كما حددها غلال الفاسي ، كانت ترمي جاهدة الى ايقاظ الفكر الاسلامي بالمغرب ، عند ما ألحت على ما للاجتهاد في الاسلام من « التمرد على الحاضر والاستجداد بالماضي لاكتساب الطاقة الحراية التي تنقل المجتمع الحاضر الى السير نحو مستقبلية يخطها بنفسه » (4) . ولم يكن ذلك يخرج ، في منطق تحليلها ، عن الأهمية القصوى لتوحيد الفكر والاتجاه وجمع شمل « كل الطبقات » (مهما كانت أهدافها الخاصة مختلفة - غلال .) للقيام بأعباء النهوض الوطني وتحقيق « العدل والمساواة وحماية الكيان الوطني » . وهذا هو المعنى الأساسي في تأكيد السلفية ، من جهة ، على « وحدة الأمة » - رغم أنها بررت ذلك بنظرة دينية ، أي مثالية ، للتاريخ - وعلى « ضرورة تحريرها » من جهة أخرى - رغم أنها عالت ذلك أيضا تعليلا دينيا ، أي مثاليا ، معكوسا في المصالح البورجوازية . ولكن هذا المعنى في تأكيدها ذاك ليس الا جانبا واحدا في المسألة . في حين بقي الجانب الآخر ، فيما يكون هذه « الأمة » كأفراد وفيما يحقق لها مهمة التحرير كطاقات . من هنا برز الفرد ، المؤمن ، المواطن ، كمقولة اجتماعية في السلفية .

فاذا كانت السلفية قد نهبت ، من خلال عودتها الى أصول الاسلام السني ، الى وجوب تحرير الأمة به ، فقد نهبت بالمقابل الى وجوب تحرير الفرد به أيضا . ولم يكن ذلك في وعيها الديني من باب تقرير ضرورة عصرية أملتتها تطورات الأوضاع الاجتماعية (وغيرها) ، بل وبما كان في المجتمع نفسه - وهذا هو الأساس - من أوضاع متزدية على مستويات مختلفة ، لم تكن تتسجم مع الطموح البورجوازي الوطني في التحرر الطبقي ، ولقد اقترنت

الدعوة الى التحرر الطبقي البورجوازي ، في الأفكار والمواقف السلفية ، بصيغة عامة شملت « الأمة » بكافة طبقاتها ، وهذا ما دفعها ، في التحليل الى الاهتمام بأوضاع الفرد وظروفه ، بل والمراهنة على تحرره كشرط لتحررها كنتيجة .

من هنا جاء الاهتمام البالغ ، الذي لا تخفى دوافعه ، بالتربية الاجتماعية لواجب الاستقلال الشخصي والايمان بالحرية والثقة بالعقل والاعتراف بالواجب .. تمهيدا لجعل كل ذلك / وبه - كمكتسبات فردية - عنوان تعميم الفكر والاحاطة الفكرية الشاملة على صعيد المجتمع وسبيلا قويا الى تحرير « الأمة » . الا أن القضية البارزة في الاهتمام المذكور ، هو ارتباطه ، كمهمة لنشر الفكر السلفي والوعي البورجوازي ، بالنخبة .

ان النخبة في اعتقاد علل ، اجمالا ، المتعلقة بالحرية معنى ولفظا ، الواثقة من رجاحة العقل منها ومرشدا ، هي التي تتولى تكوين الفرد (= والشعب) لتحرير مجتمعه (= الأمة) .

فهناك ، كما يظهر في التصميم المرسوم اعلاه ، علاقة مركبة بين « الأمة والتحرر » ، تمر عبر تكوين الفكر الاجتماعي ، الهادف ، الشمولي ، المحيط بكل عناصر الوضع الاجتماعي . هذا أولا . ومن تحتها علاقة تكوينية بين الفرد والنخبة ، تمر بدورها عبر تكوين الاستقلال الشخصي والايما بالواجب ، كاكسباب الحرية والثقة بالعقل . وهذا ثانيا . معناه أن هنا علاقة - في معرض نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » - بين المنطلق الايديولوجي والهدف السياسي المرتبط به .

ولكن الذي لم نبينه في التصميم المرسوم ، هو ان المنطلق الايديولوجي لكي يستخلص هدفه السياسي تحدد ، جملة ، على ضوء الشروط المادية التي كانت البورجوازية المتوسطة تتفاعل معها بمقادير مختلفة ودرجات متفاوتة . يعني أنه كان وليد الممارسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مرحلة السيطرة الاستعمارية وتخلّف المجتمع المغربي وسيادة الذهنية الخرافية . وعياب المؤسسات الديمقراطية وأطباق الجهل .. الخ .

ومن هنا يلزم أن نقول ان نشر الفكر السلفي و « الوعي البورجوازي » كان الهدف منه بالاساس ايجاد سند شعبي وطني ، تستطيع البورجوازية المتوسطة بواسطته من فرض قيادتها السياسية على باقي الطبقات الوطنية الأخرى ، وتتقدم من ثم مدعومة به ، الى ميدان النضال والممارسة انطلاقا من برنامجها لتتحرر الوطني . لقد كانت البورجوازية المتوسطة ، بعبارة أخرى ، تريد انجاز « الثورة البورجوازية الوطنية » في ظروف السيطرة

الاستعمارية . نقول : نظريا .

ب - مجال الدعاية وتنظيم العمل :

فما هي الوسائل الرئيسية البارزة التي اعتمدتها تلك القوى لانجاز الثورة أو التمهيد لانجازها ، سواء ؟ لنسجل أولا أن الأفكار التي جننا على ذكرها ، أعلاه ، كانت بالحق من صياغة غلال الفاسي ومن رحي تأملاته الشخصية ، ولكنها لم تكن مع ذلك من ابداعه . والأمر لا ينحصر هنا في القدرة على الابداع ، ولا يتعلق بمستوى الادراك الفردي ، بل يتعداهما الى مستوى أكثر رحابة يتعلق بواقع الحركة الاجتماعية التي دافعت عن مضمونها تلك الأفكار من زاوية مصالحها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية في ميدان الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي والوطني . وقد أشرنا من قبل الى أن البورجوازية المتوسطة كانت تهدف الى تعميم وعيها بمصالحها ومصالح غيرها من الطبقات الوطنية على صعيد المجتمع ، وذلك في اطار الاعداد السياسي والاجتماعي وتكوين رأي عام : وفي هذا السياق حيثما برزت مهمة المثقفين البورجوازيين ، السلفيين ، للقيام بأدوار مختلفة تتناسب ومستوى وعيهم الطبقي **الحاصل** ، أي مستوى « الممارسة التاريخية للطبقة » (5) . الا أن مستوى وعيهم هذا لا يجب أن يفسينا ، مع ذلك ، مختلف التأثيرات التي كانت تنتسرب الى البلاد ، منذ فترة مبكرة من بداية القرن العشرين واعتبارا من سنة 1920 بصورة قوية . وتجدر الإشارة هنا الى أن « الحماية » نفسها ، في تقاريرها الدورية ، لم تكن غافلة عن وجود حركة معارضة جينية منذ 1924 (مارس) تقوم « بدعاية ذات اتجاه وطني » (6) وجدت لها في فاس بالخصوص منذ 1927 نجاحا منقطع النظير .

ومع أن العمل العام الى التنظيم السياسي كان ضعيفا في هذه الفترة ، وام يبرز « صورة جدية الا بعد حواث الظهير البربري ، وتطور من ثم على نطاق واسع وباشكال مختلفة ، الا أن حركة انشاء المدارس الحرة والدعاية الفكرية والسياسية المناهضة للوجود الاستعماري في **حدود قانونية** ، كانت كثيفة ومركزة ، وخصوصا بعد الحرب العالمية الأولى . وقد تجلت على نحو واضح في المعارضة التي أبدتها أعيان سلا سنة 1921 لمشروع تطبيق النظام الضريبي الذي أحدثه الاستعمار ، وكذا في معارضته سكان فاس وأعيانها « لفرنسة » المؤسسات التقليدية بدعوى « التحديث » الفرنسي (7) .. الخ .

والحاصل أن ظروف الواقع العام يتناقضاته وأوضاعه ، كانت مرشحة لاستقبال الأفكار السلفية وقادرة على انضاج الوعي الوطني البورجوازي . وكانت تبرر فوق ذلك بروز فئة من المثقفين تعمل على التأثير في هذا النضج وتساهم بقوة في مد ذلك الانتشار ، فيكتب لها ، بهذا وذاك ، قدرة التأثير

المباشر في توجيه الرأي العام المذكور أعلاه توجيهها يخدم الأغراض التي نصبت نفسها أداة واعية للدفاع عنها بدون كلل . وهذا ما يفسر بالضبط لماذا توجهت هذه الفئة من المثقفين الى ميدان الدعاية ، ولماذا كان ذلك من شروط توجيهها الى التنظيم فيما بعد . وإذا كان يحق لنا أن نصف هذا التوجه ، مبدئيا ، بأنه خطوة هامة على طريق بناء خط النضال الوطني البورجوازي ، الذي لا تغيب أهميته في الشروط المعروفة لذلك ، فإنه لا مفر هنا من القول ان بروز الأشكال الجينية الأولى عملت على « تحقيق » ذلك ، كانت بالمثل قفزة نوعية محسوبة بحس وطني ناب ، لم يكن من الممكن بدونها إيجاد المحتوى الحقيقي ، النظري والسياسي ، للممارسة التي ستمهد موضوعيا وذاتيا للطريق المذكور أعلاه .

وعلى هذا الأساس قام علال الفاسي في إطار الجماعات التي تكونت في مدن فاس والرباط وسلا وتطوان - كما بينا ذلك - بإصدار مجلة خطية تدعو بصورة خاصة الى مفهوم جديد للسلفية وتبلور على نفس الخط ، الطموح الذي كان يراود المثقفين الشباب في فاس الى الانعتاق من ربقة الاستعمار والتحرر من خناق التخلف . ولم يكن علال الفاسي ، وهو يومئذ دون العشرين ، بهذا الصنيع فريد عصره المجهوم ، بل لقد انتشرت في مختلف المدن المذكورة سابقا حركة على نفس المنوال ، اتخذت لنفسها اشكالا مختلفة في التعبير ، ولكنها كانت تستند الى نفس الخلفيات وتعبّر عن نفس المنطلقات بهذا القدر أو ذاك . وهكذا تزعم أحمد بلافريج بدوره في الرباط حركة عملت على إصدار نشرته ضمنيتها « مقالات مكتوبة أو منقولة عن مجلات الشرق وصحفه وتوزعها على الشباب » (8) ، كما قام سعيد حجي بإصدار مجلة خطية أخرى بسلا وساهمت بقدرها في إطار الحركة الفكرية العامة . ومن ثم توالى المبادرات (9) . وفي سنة 1927 ، على ما يذكر غلاب « اتجه شباب المدرسة الثانوية بفاس الى تمثيل رواية صلاح الدين (...) وكانت وسيلة للتبشير بأفكار جديدة وبعث الأمل في النصر » (10) .

وإذا سلمنا بأن « الدعاية الشيوعية كانت ظاهرة خلال وبعد الحرب الريفية ، وخصوصا بواسطة المنشير والجرائد باللغة العربية والفرنسية الموجهة الى تجار المدن الكبيرة » (11) ، وكذا بتوسع نشاط التمدرس في صفوف الأوساط البورجوازية بشكل عام ، حتى أصبح في إطار المدارس الإسلامية يلعب كما يقول ش. جوليان « دور أعداد المعارضين » (12) ، الى آخره .. أمكننا أن نعرف لماذا أصبح توجه المثقفين السلفيين الشباب ، في مجال الدعاية وتنظيم العمل ، الى النشاط السياسي المكثف على جميع الواجهات ، بما في ذلك واجهة الصحافة الأجنبية المساندة للرأي العام الوطني في المغرب (13) .

الا أن المجال الأهم للتعبير عن الأفكار الوطنية العامة بقي بصفة خاصة مرتبطا بالتعليم ، كحقل كانت الدعاية فيه الى عموم المواطنين تمسك سبيل التلقين المباشر ، اما بواسطة الدعوة الى اصلاحه وتنظيمه وتنظيمها عصريا ، واما بواسطة انشاء المدارس « لتكون روافد تمد كلية القرويين بفاس وابن يوسف في مراكش بالتلاميذ الموهوبين لتلقي تعليم منظم وفق برنامج محكم » (14) . وهكذا ، كما يضيف عبد الكريم غلاب عن حق ، أصبحت « الحركة الاصلاحية المهتدية بالسلفية تارة ، وبالاصلاح الاجتماعي والتعليمي والبلدي والاقتصادي تارة أخرى (...) لها صداها القوي بين المواطنين من كل الطبقات » (95) .

وإذا كانت هذه الخطوات ، مجتمة أو متفرقة ، لا تمثل بصورة كافية ما يسمح بالتاكيد على انفتاح آفاق التطور أمام البورجوازية المتوسطة ذاتها ، فأحرى أن يكون ذلك بالنسبة لمجوع الطبقات الوطنية ، فانه ينبىء على الأقل بوضوح الطريق نسبيا أمام المثقفين السلفيين الشباب ، وهو ما كان يعني في ظروفه وضوح الطريق أيضا أمام الطبقة الاجتماعية الحاضرة لوعيمهم وآمالهم .

ج - التوجه السياسي العام :

ان السلفية في تقرير علال الفاسي هي « التي عرفت من يومنون بالاسلام بانهم خرجوا عن الطريق الذي يجب عليهم أن يسلكوه . فكانت الوطنية الصحيحة التي تحرر أرض الاسلام ، وكان الشعور بضرورة التحرر الجماعي لايجاد الجو اصالح للنضال » . (16) (التشديد مني) . ويمكن للقارىء أن يرى في هذا النص - التقدير ما يؤكد بعض الخلاصات التي توصلنا اليها اعتقادا منا بأن السلفية كتعبير ايدولوجي عن حركة البورجوازية المتوسطة ، كانت ترى في وجوب تعميم منطقتها ، ضمانا لتحرر الفرد والأمة (المجتمع والشعب أيضا) . وعلال الفاسي في النص المذكور يشير الى هذا الأمر بصورة جلية عند ما يجمل - حسب تحليلنا - من السلفية طريقا نحو الوطنية « الصحيحة » .

والواقع أن (الوطنية الصحيحة) هذه ، ليست شيئا آخر غير التوجه السياسي الذي أخذت به السلفية في ميدان الممارسة الاجتماعية (وعلى مستوى التنظير الايدولوجي كذلك) ، وهو الذي سيحدد اختياراتها الوطنية في النضال المباشر . وبهذا الأمر يجب في رأينا توضيح معنى هذه (الوطنية الصحيحة) رفعا لكل التباس من ناحية . ومساعدة في اغناء مدلولات التوجه السياسي المذكور من ناحية أخرى .

فاذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع الأفكار التي بشرت بها السلفية (وتعرضنا لها بالتحليل فيما سبق) ، ثم فهمنا لماذا ألحت السلفية ، بناء على ذلك ، على محورين هامين في مجال دعايتها هما : الأمة والفرد ، ، فتقدمت من ثم ، للمساهمة في الصراع الايديولوجي (الطبقي والوطني ..) بأساليب متنوعة وطرائق شتى ، ، أمكننا بالتالي أن نفهم ، على وجه التدقيق ، لماذا كانت منطلقاتها الوطنية (« الصحيحة ») نابعة بالأساس من **النصير الديني - السياسي** للمشكلات التي واجهتها القوى البورجوازية المناضلة والمتفقون المرتبطون بحركتها الاجتماعية .

لقد افترض علال الفاسي ، جازما ، أن الفكر الديني حاسة لتمييز الخير من الشر . وكان له في ذلك ما يكفي من البواعث لكي يرى . بناء عليه ، بأن كل عمل يبتغيه الانسان (الفرد) لنفسه ، لا يمكن له أن يكون مجديا ونافعا ما لم يكن في سبيل غاية الاهمية مثلى ، خاتمة مساعيه ومنتهى كفاحه (الأمة) (17) . وكان هذا الفهم بالذات متلاحما مع تفسير علال للإسلام بكونه « ثورة عقلية » تدفع الى الانتباه والحركة الدائبة والحذر والتجديد المستمر في الأسلوب (98) . ومن حقنا أن نرى في هذا الفهم محاولة ذكية لتطويع الإسلام لمقتضيات النضال السلفي ضد « خرافات الماضي ومضلات العصر الحديث » . وهو تطويع كان تبريره الرسمي المقبول هو « الاجتهاد » نظريا ، كما كانت دوافعه العملية مرتبطة بما أتقنه الاستعمار المباشر بالبلاد من ويلات . ومن رأينا ، لذلك ، أن ليس هناك أي فصل بين التطويع أي الاجتهاد المقبول كهمة دينية ، وبين أسلوب جعل هذا التطويع / الاجتهاد ، طريقا الى الايحاء بضرورة النضال والتنظيم والمقاومة بعامه . أي ليس هناك أي فصل بين مضمون التاويل الايديولوجي للدين . وبين ضرورات النضال الطبقي البورجوازي . وهذا ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : « أن توحيد الأرض بالنموذج النفسي ، وتوحيدهما معا بروح العصر .. ذلك هو التفاعل الانساني الذي تبرز فيه مادية الأرض بروحانية الانسان ، فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة هي فكرة الوطنية الصحيحة .. » (19) .

فليست غاية علال هنا - اذا تجاوزنا ما في كلامه من تأكيدات مكررة على وجوب التمسك بالأرض لأجل توحيدها بالنموذج النفسي (الماضي الوطني بكل خصائصه المادية - الموضوعية بالدين الاسلامي ..) - سوى تقديم حلولات الوطنية في أثواب دينية ، لأجل القول مجددا بوجوب الاستمداد من الماضي ما يصلح - وهو كثير في ظنه - لتطويع الحاضر وتطوره ، مع المحافظة على النموذج النفسي (وله عند علال صفات صوفية) ، والاعتزاز بالوجود الأرضي والاقتباس من كل ما هو صالح من الانتاج الانساني . (20) فباعث الوطنية (الصحيحة) لذلك هو الوصول بين ماض اسلامي غابر ، من

منظور سلفي ، وبين حاضر اسلامي جديد ، تطرح السلفية فيه (من منظور « سلفي » أيضا) ضرورة التغيير وتجاوز الجمود ، الباعث بمعنى آخر - من خلال التمسك بالأرض وتوحيدها مع النموذج النفسي - هو بناء مفهوم اسلامي عن وطنية الربع الأول من هذا القرن ، في مواجهة الاحتلال الاجنبي والفضال الهادف الى اعا - بناء الدولة الوطنية المستقلة .

الأرض ، النفس ، العصر ، بمحمولاتها المختلفة ، هي المكونات الأساسية للوطنية (الصحيحة) ، التي يستحيل بدونها ، في اعتقاد علل التوفيق بين « كل رغباتنا المتعسكة والثائرة ، وبين كل عواطفنا المتأججة والهادئة » ، والتوفيق مرة أخرى « بين حاجتنا للمحافظة على شعور خاص بكيان وطني ممتاز ، وبين واجبنا نحو الذين يتحدون معنا في نمودجنا وطموحنا المثالي » ، (21) .

بهذه المقومات اذن كانت (الوطنية الصحيحة) قاعدة التوجه السياسي الذي سطرته السلفية لنفسها قبل انطلاق الحركة الوطنية في نضالها السياسي بنبرة وجيزة ، وبه ، تخصيصا ، وضعت لمهمة (نشر السلفي والوعي البورجوازي) الذي مرت بنا في التحليل ، ضوابط خاصة وعامة ، اصبحت مع التطور وفي معترك الممارسة بالذات ، قادرة على توليد مد وطني سيشهد أولى اختبارات الفعلية غداة اقام السلطات الاستعمارية على مس « الكيان الوطني الممتاز » مسا توخت من ورائه فصم أواصر « الوحدة القومية » (علل) والاجهاز على مقوماتها الدينية واللغوية . ونعني الظهير البربري .

لقد اعتمد التوجه السياسي ، أول ما اعتمد ، على ضرورة تطهير الدين من الخرافات من أجل تربية الشخصية الاسلامية « على المبادئ » التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها « (22) . وكان المعول على هذه التربية أن تقوم باعداد الفرد لاصلاح المجتمع بالقضاء على كل المظاهر « السلبية » فيه ، أو ما يعني ، بعبارة أخرى ، تجاوز كل ما من شأنه أن يعرقل نمو وعي الفرد بشروط الواقع المحيط به . ولم يكن عذا في السلفية محض ادعاء لفظي ، لأن الذي كانت ترمي اليه ، في اطار التوجه السياسي العام ، هو « تقوية التضامن بين الجماعة الاسلامية على أساس الاخاء الاسلامي أولا والانساني ثانيا » (23) ، وهذا يفرض بدوره تنمية معنى الوعي البورجوازي التحرري في الفرد نفسه وفي « الأمة » بالنتيجة ، للوقوف كما يقول علل « صفا واحدا في الدفاع عن الاسلام وعن الأمم الاسلامية كلها . والدفاع عن الاسلام واممه يستدعي بالطبع قبول المبادئ التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر » (24) .

ومكذا انفتحت السلفية انطلاقاً من الفرد (المسلم) على واقع اسلامي شامل ، كما يبدو ، وذلك طرداً مع انفتاح آفاق النضال أمام القوى البورجوازية الوطنية التي كانت تؤمن بذلك وتدعو الى الأخذ به . وقد استتبع هذا الانفتاح تطوير الاختيارات الديمقراطية ، بل وانصبت جهودها على توظيفها لصالح تحررها العام . ومن هنا جاء اعترافها من جهة لحق الأهم في (تقرير مصيرها ، وحققها في اختيار النظم التي تريدها ، كمطالبة ضمنية (أي غير مقولة) لوجود الاعتراف لها بدورها - على عهد السيطرة الاستعمارية - في تقرير مصيرها ، ومصير المجتمع معها كذلك ، وكذا باختيار النظام الصالح لها . ومن هنا أيضاً ، ومن جهة أخرى ، جاء الحاحها على ضرورة التجمع والتآلب (أي التنظيم أيضاً) في حدود « الوسائل السلمية المشروعة » من أجل « حرية الجماعة في التعبير عن رأيها وابداء ما تريده من أشكال الحياة بطرق التنظيم التي جاء بها العصر من نقليات وأحزاب » (25) ، والواضح هنا أنها كانت تعبر عن ضيقها الخاص ، بما كان على حريتها السياسية من قيود ، وانطلاقها الاجتماعي من قمع ، وبالتالي فقد كانت مدفوعة على نفس الدرجة الى المطالبة بالحرية والتنظيم .

الا أن التوجه السياسي العام للسلفية ، لم يقف عند هذه الحدود الأساسية والعامية فقط ، بل حاول النظر الى كل ما سلف في دائرة القومية « المبنية (...) على أساس الروابط الإقليمية » ، انسجماً أيضاً مع ما يطالب به الاسلام « من تسامح وما يدعو اليه من وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الاسلامية » . وكانت هذه الفكرة في الواقع ، في التوجه السياسي العام للسلفية ، تستند أصلاً الى مبدأ تنظيم الخلافة الاسلامية ، ولكن التعتثرات التي واجهت تطبيق هذا المبدأ في ظروف أخذت فيه معظم البلدان الاسلامية تعبر في تطورها الخاص والعام عن استقلال ذاتي يتعارض مع الجوهر الديني لمبدأ الخلافة ، جعلت السلفية تتشبث بحل توفيقي على الوسط يعتبر أن القومية « لا ينبغي أن تطبق الى حد أن تحول بين التقارب المطلق بين الشعوب المسلمة والعربية بصفة خاصة ، والا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الاصيل للدين الاسلامي » (26) . غير أن هذا الحل ، في الواقع ، كان تركيزاً ضمنياً لتمرزق الوعي البورجوازي الوطني بين الوانسه الاسلامية ودعاويه العربية .

ومما يبرز ذلك بالوضوح الكافي هو موقف التوجه السياسي العام (للسلفية) من قضية الدولة ومسألة الشريعة . ففي الحين الذي رفضت فيه فكرة لا دينية الدولة (فصل الدين عن الدولة) واعتبرت ذلك بدعة أوربية (مقاومة بورجوازية للكهنوت المسيحي) ، بل وطالبت بجعل « الحكومة

الإسلامية حارسا أمينا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة » (27) (التشديد مني) . رأت بالمقابل أن من الواجب « ألا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة » . وهي بهذا وذاك ، قطعت الطريق إيديولوجيا على كل توجه علماني ديمقراطي يرفض الدين أساسا للوحدة ، ويرى في القومية العربية العنصر المشترك لبناء الوحدة دون اعتبار للدين أو اللون .. الخ .
هذه باختصار أهم عناصر التوجه السياسي العام (للسلفية) كما عبر عنها علال الفاسي ، ولخص بها أيضا بعض مصالح البورجوازية المتوسطة المغربية في فترة مبكرة نسبيا من بداية هذا القرن .

إذا ما حاولنا جمع خيوط الموضوع على هذا المستوى ، وجدنا :

1 - أن السلفية بوصفها إيديولوجية البورجوازية المتوسطة (في المغرب) لم يكن بمستطاعها المرور إلى الوطنية - من خلال المشروع السياسي الذي عبرت به إلى الممارسة العملية ، ووعت فيه ضرورة الجواب على مجموع القضايا التي انطرحت في مغرب الربع الأول من هذا القرن - إلا عن طريق نشر فكرها السلفي ووعيتها البورجوازي . وبقدر ما ركزت ، في إطار ذلك ، على المفهوم الجديد الذي تعطيه للإسلام تبريرا لمصالحها ، بقدر ما تمكنت من إيجاد أرضية سياسية وإيديولوجية ، أفادتها إفادة كبيرة في خلق تيار وطني على صعيد المجتمع ، كان قادرا بالتمهيد والمداومة على قبول المطالب البورجوازية الوطنية والبحث لها عن أشكال التحقق العملية .

2 - انتقل الفكر السلفي من كونه وعيا بورجوازيا وطنيا ، إلى كونه « حركة » منظمة تنشط نشاطا بينا بالدعاية الشفوية والمكتوبة (وبغيرها) ، في ارتباط مع انتقال « الممارسة التاريخية للطبقة » من وعي الواقع المحيط بها ، إلى وجوب تغييره .

3 - أن التوجه السياسي العام للسلفية هو الذي عكس مضامين التغيير (المقصود) في خطوته الكبرى .

وإذا لم يكن بمقدورنا - كما ظهر من التحليل - أن نصف هذا التغيير (كمشروع نظري) بأنه محاولة للثورة البورجوازية ، لأن ذلك سيكون من قبيل المجازفة بالحكم (الباطل) على مرحلة لم تكن قد تحققت بعد بكامل شروطها الضرورية ، فلا أقل من نعت القوى التي حاولت في الاتجاه المذكور ، بأنها كانت قوى بورجوازية تقدمية ، سهلت بالسلفية مشروع ولادة الحركة الوطنية .

● السلفية والحركة الوطنية البورجوازية :

إن الخلاصات المذكورة أعلاه تستوجب ، قبل المرور إلى دراسة

السلفية في اطار الحركة الوطنية ، توضيحا نجمه كما يلي : ان اهتمامنا ، في حدود الموضوع المدروس ، لن ينصرف بالضبط الى دراسة الحركة الوطنية في تطورها الذاتي والموضوعي ، صراعاتها وتناقضاتها ، أشكال مواجهتها للسيطرة الاستعمارية ... الخ ، فذلك منظور تاريخي ، قد يكون مفيدا في مجاله الخاص ، ولكنه ليس أساسيا في معرض بحثنا . ولذلك غاننا سنكتفي بتناول قضية أساسية ، كانت بمثابة اختبار عملي لمنطلقات السلفية ودوافعها .

« الظهير البربري » : الوطنية في المواجهة :

لقد اعتبرنا من قبل أن انتقال الفكر السلفي من كونه وعيا بورجوازيا وطنيا ، الى كونه حركة اجتماعية منظمة ، كان يمثل ، في الاتجاه ، خلاصة عبرت عنها حركة البورجوازية المتوسطة في التاريخ ، وجسدها في الممارسة والدعاية ، مثقفوها ، على اختلاف مستوياتهم ، وتباين انتماءاتهم الفكرية ، وكل ما نود الالاحاح عليه هو أن هذا الانتقال مر عبر وسائط مختلفة ، القاسم المشترك بينها هو المفهوم الاصلاحي المحدد لخصال البورجوازية المتوسطة بشكل عام ، ولدعاتها بشكل خاص ، وقد كان هذا المفهوم الاصلاحي ، وهو ليس فطريا بالطبع ، ولید فهم سياسي لدور المقاومة المسلحة في تاريخ المغرب البعيد والقريب ، وربما ولید حكم بورجوازي عليها . وبناء عليه ، فقد اندفعت الحركة الاجتماعية (البورجوازية) الى ممارسة السياسة العملية خصوصا لمصالحها في التطور الموضوعي ، الذي كانت تحول دونه سيطرة استعمارية قوية .

الا أننا لم نذكر لحد الآن السياسة الاستعمارية بدورها ، وخصوصا في الثلاثينات من القرن ، كانت تفرض بدورها مواقع راسخة لتقدمها ، تكون ضمانا لمشروع السيطرة الكاملة على البلاد .

ولا ريب في أن الظهير البربري (16 مايو 1930) كان عنصرا من عناصر الضمانة المنشودة . فمنذ 1914 - ولم يكن قد مضى على استقرار نظام الحماية رسميا سوى سنتين - قامت السلطات الاستعمارية باصدار مرسوم يقضي باحترام النظام العرفي المتعارف عليه في القبائل البربرية ، كاعلان عسكري وكمحاوله منها لاستتباب « الأمن » في المناطق الجبلية التي كانت تتقدم لاحتلالها واحدة بعد الأخرى . فضلا عن مداولتها التاكتيكية ، بذلك ، لعزل المناطق الخاضعة عن المناطق النائرة . وقد بقي الاعلان ساريا ، وأصبح عام 1922 خاصا بتفويت العقارات للأجانب و بالقبائل ذات العوائد البربرية التي لا توجد بها محاكم مكلفة بتطبيق القواعد الشرعية ، الأمر

الذي كان يسير في اتجاه خلق سلط « شرعية » ، مبنية على أصول عرقية وعرفية ، تمهيدا لخاق مراكز قوى متنايزة ، تسهل احتلال المغرب من الوجة السياسية ، واحداث الفرقة بين العناصر المكونة للمجتمع .

وقد لخص عبد الكريم غلاب مرامي الظهير في : 1 - تقسيم البلاد بحسب العرف والجنس وأصل السكان - 2 - وضع نظام عدلي يقسم العدالة ويوزعها حسب العرف الذي ينتمي اليه السكان . 3 - احياء النظام القبلي وجعل رؤساء القبائل قضاة ينظرون في بعض الأحكام .

4 - ارساء محاكم العرف ومنحها اختصاصات واسعة النطاق تحكم بحسب الاعراف القبلية وليس بحسب القانون الاسلامي (28) . ورغم أن التشريع الاستعماري ، على هذا المستوى ، كان « لاكيا » في بعض جوانبه ، إلا أنه كان ، بطبيعة الحال ، يرمي الى « تنصير » المناطق الجبلية تمهيدا لبناء سلطة محلية « مستقلة » خاضعة لسيطرة الاقطاع المحلي ورموزه ، القواد الكبار . وهي سياسة كانت واضحة في معتقدات وآراء ليوطي قبل دخوله كأول مقيم عام للاستعمار الفرنسي بالمغرب ، بل وكان الظهير البربري - المستوحى من سياسته - يهدف ، كما حدد G. OVED ، الى تسهيل السيطرة الفرنسية بالاعتماد على الاقلية البربرية (29) .

والواقع ، أن الظهير البربري بتخطيطه هذا ، كان يقصد من ورائه تفتيت الشعور الوطني الذي كان وقتها نابعا من أصول دينية ، تمثل - بالاسلام - رابطة عقيدية بين الجميع ، هذا من جانب . ومحاولة للاستفادة من هذا التفتيت لترسيخ السيطرة العسكرية على وجهها السياسي الأمثل على صعيد المجتمع ككل . وهذا من جانب آخر . مما كان يعني في شروطه التاريخية وخاصة في فترة بروز المد السلفي وانتعاش الوعي البورجوازي ، توجيه ضربة قاضية لمسألة الوحدة الوطنية ، المطلب الذي كان في السلفية معبرا عن مطامح البورجوازية المتوسطة كشرط للسيادة الوطنية .

أما اذا راينا في الظهير ، كما اعتبره علال ، محاولة « صليبية » جديدة ، فلا مناص من الاعتراف بأن الرد السلفي كان من الواجب أن يكون ردا بورجوازيا - وطنيا ، يندرج ضمن المفهوم العام للهدف الأسمى : « تحرير الأمة » .

هناك في اعتقادنا سياستان متناقضتان أو مخططان متعارضان . مخطط استعماري كان يرمي بجميع الوسائل المتوفرة لديه ، لاحكام سيطرته على المجتمع . وما الظهير البربري إلا وجها من وجوه هذه السيطرة . وكانت سياسة هذا المخطط تقضي باتلاف الشعور الوطني واقبار أساسه الديني

البارز وقتها . والتشريع من ثم لكافة الوسائل الكفيلة بحماية توجهات الاستعمار دون مقاومة مسلحة أو سياسية جدية . ومخطط وطني . كان علي الانجاز بالمشروع السلمي ، الطامح الى اعادة بناء الوحدة الوطنية على أسس دينية تحررية ، تنص في البعيد هدف الاستقلال وتقوم في القريب بمحاربة ألوان السيطرة الأجنبية ، بغض النظر عن طبيعة هذه المحاربة . وكانت سياسة هذا المخطط تركز بالأساس على مفهوم « الأمة » الموحدة والسيادة الوطنية والنموذج النفسي .. الخ .

ولعله من تصادم هذين المخططين - ولو في ظل موازين قوى غير متكافئة - حيثما تواجها السلفية بمشروعها الوطني مع الامبريالية بمشروعها العرقي . وكان من الطبيعي جدا أن تكون المواجهة على أرضية الدين وبأسلوب سياسي في ذات الوقت .

وإذا افترضنا أن الاستعمار كان يخطط للظهير البربري من وجهة نظر « الغرب المسيحي المتحضر » ، وهو افتراض وارد ، فيجب أن نفترض بالمقابل أن المثقفين السلفيين الشباب أنفسهم (المعبرين في الاتجاه العام عن مظامح الحركة الاجتماعية البورجوازية) كانوا يخططون للوحدة والنضال الوطني من وجهة نظر « السلفية والدين الاسلامي » . ومع ذلك فلم تكن المواجهة - من خلال الظهير البربري والرد الوطني عليه - بين الشرق والغرب أو بين المسيحية والاسلام ، بل بين الوطنية الحديثة والاستعمار القديم ، بين البورجوازية المتوسطة ومجموع الطبقات الوطنية في البوادي والمدن ، وبين البورجوازية الاحتكارية الفرنسية ومشروعها الامبريالي في الغرب .

ونحن نعتقد أن النداء الذي وجهه R. MONTAGNE للسلطات الاستعمارية لكي تشرع في تنفيذ مخطتها (الظهير البربري) عند ما قال « بأن الاسلوب الوحيد للنضال الفعلي ضد تطور الاتجاهات الوطنية ، هو تطبيق الاقليمية البربرية في مستقبل قريب » (30) ، ينسجم الى هذا الحد أو ذاك مع خلاصة تحليلنا السابق ، ويوضح ، بما لا يدع مجالا للشك ، بأن الظهير كان يتغيا - بالنظر الى أهدافه البعيدة - محاربة الوطنية في مهدها .

فالظهير البربري في رأينا ، على عكس ما يدعي R. REZETTE لم يكن مبررا لانتشار فكرة (العروبة) في المغرب (31) ، لأن المشكلة الاجتماعية بهضمونها الاقتصادية والسياسي والايديولوجي ، هي التي كانت وراء السلفية أصلا وليس وراء التوجه (العروبي) فقط . (لنذكر ما قاله علال الفاسي بهذا الصدد (32)) ، ولم يكن محض سياق لانتشار الأفكار الوطنية كما رأى غلاب (33) ، بل كان مواجهة وطنية لأساب المساس بوحدة « الأمة » واساسها السلفي : الدين الاسلامي . وإذا كنا لا نستطيع ، في هذا المجال ،

تقديم شروح كافية للدفاع عن خلاصتنا هذه ، فلا أقل من التمعن في طبيعة تلك المواجهة وفي الأهداف التي توختها ، من ورائها .

يتعين علينا أن نشير في البداية الى أن مواجهة الظهير البربري ، كانت من تمجير المثقفين ورجال الفكر والدين عموما ، وبالتالي انطلقت من المدن أساسا . ونحن نسوق هذا ، لا لأهميته القصوى في الاعتراف بحقيقة تاريخية فقط ، بل وللتأكيد على أن المواجهة كانت نابعة من قناعة وطنية وجدت تاريخيا وموضوعيا ، لعدة اعتبارات ، في صفوف الحركة الجماهيرية العريضة بفعل الدعاية النشيطة التي قام بها المثقفون الوطنيون بالعموم في المراكز العلمية والدينية بسلا وفاس .. الخ ، (34) .

لقد انطلقت المواجهة من سلا وفاس . والمؤرخون لهذه الفترة يتفقون جميعا على ذلك . وتوالى انتشارها في بقية المدن الكبرى . وقد اكتسبت الحركة منذ البدء **مظهرا دينيا قويا** ، تفسره أن الدين وقتذاك كان هو الطريق الى التعبئة السياسية ، ليس فقط لتمكينه من شعور الناس وتحكمه في سلوكهم وأخلاقياتهم ، بل ولموقعه من وعيهم **كخلاص** ، هذا فضلا عن أن الدعاية الوطنية نفسها (التي كان طابعها **الخاص** سلفيا) لم يكن بوسعها أن تتحول الى « قوة مادية » قادرة على المواجهة والتحري - أن تستولي على عقول الناس إذا شئنا - إلا عن طريق بث الوطنية في « الدينية » ، عن طريق دمج هذه بتلك وبالعكس . وكان المعبر الرسمي عن هذا المظهر الديني القوي هو قراءة (اللطيف) والالتجاء الى المساجد في المرحلة الأولى على الأقل .

وهذه 4 يوليوز 1930 أصبحت الحركة عامة (سلا ، فاس ، الرباط ..) ولم تتوقف الا بعد ثلاثة أشهر من النظار والاحتجاج المستمر . وهكذا قبض لها أن تكون من الناحية التاريخية نقطة انطلاق بارز في النضال السلمي أيضا .

إلا أن الحركة العامة ووجهت بحركة مضادة من قبل سلطات الاحتلال الاستعماري ، لم تتورع فيها عن اعتقال المواطنين بالجملة ، وقمع الدعاة الوطنيين بالعشرات . مما كان في جميع الأحوال يزيد في انتشارها وتوسع نطاقها . الأمر الذي نقل مجال الصراع أيضا الى البادية ، بل وجعل منطقة شمال المغرب (وكانت محمية إسبانية) تلتحق بالمواجهة .

وعلى العموم فقد كانت الحركة ذات نفس طويل نسبيا تمكنت من إيقاف تطبيق مسلسل الظهير ، واستفادت من مواجهته ، ولو في حدود الوعي الاصلاحى الذي كان موجهها لها ، استفادة كبيرة ، من ذلك : 1 - قدرة الحركة

على صياغة مشروع أولي لمطالبها الوطنية . 2 - انتشار أصدائها السياسية خارج المغرب ، واهتمام بعض الأوساط الإسلامية بها كحدث من أحداث المواجهة الوطنية للسيطرة الاستعمارية (35) .

إن الظهير البربري إذن ، لم يكن - على الأقل في حدود ما تقدم - « مناسبة » لإعلان الأفكار الوطنية ، رغم أنه كان من عوامل انتشارها ، ولم يكن أيضا « سياقاً » لاختبار قوة الوعي البورجوازي على المواجهة والنضال ، رغم أنه ساهم في وضع هذا الاختيار موضع التنفيذ .. وذلك لأن الواقع الموضوعي بما كان فيه من استعمار وتنقاضات ، هو الذي شكل في وعي القوى البورجوازية الوطنية ، التوافق إلى العدل والحرية والديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهوض التي انتشرت وقتها ، ضرورة المواجهة ، واعطاها صفة المشروع الوطني . وهذا ما يفسر في رأينا لماذا أصبح هذا المشروع الوطني حركة سياسية منظمة بعد الظهير البربري بأقل من أربع سنوات . بل وأصبح منذ ذلك الوقت مداً نضالياً واسعاً . ولذلك فإننا نميل إلى القول انسجاماً مع تحليلاتنا السابقة بأن الظهير كان مرحلة من مراحل المواجهة الوطنية للسيطرة الاستعمارية . وإذا شئنا التحديد قلنا : **بطريقة سلفية وإصلاحية** .

تحصيل موجز :

حاولنا أن نوضح في القسم الأول من هذا البحث (36) أن السلفية وجدت في المغرب قبل وجود علال الفاسي ، فهي بالأصل كانت تعبر عن طبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كان عليها المجتمع المغربي منذ أواخر القرن 19 ، على الأقل ، في مواجهة : الأزمة ، الامبريالية ، المقاومة . ولكن علال الفاسي ، كامتداد نظري لأبي شعيب الدكالي ولمحمد بن العربي العلوي ، هو الذي ربطها عملياً بالنشاط السياسي المباشر وهو الذي ضمن لها ، على مستوى التنظير ، سرعة الانتشار . وقد ساعده على ذلك أسلوبه الخاص في التعامل مع التراث الديني . ووعيه السياسي المبكر لما يشكله الانحراف عن الدين (الصحيح) من نتائج سيئة على تطور الأفراد والمجتمع . فضلاً عن الشروط الاجتماعية العامة التي كانت ملائمة لذلك . ولعله من الواضح أن علال الفاسي كان يجسد في ذلك اهتمام بعض الطبقات والفئات الوطنية بضرورة الإصلاح الديني ، وبدور هذا في إعداد الشروط المناسبة للنضال السياسي وغيره .

ولهذا يبقى من الصحيح أن نؤكد مع عبد الكريم غلاب (37) أن علال الفاسي « بدأ سلفياً ، وانطلق من السلفية إلى الوطنية » ، وهو قول يشير بالضبط إلى الفترة التي كان فيها علال يحاول « تأسيس » مقدمات الوعي

البورجوازي الوطني ، بتقديم تفسير « صاف » للدين ، والتأكيد في هذا التفسير على بعض القيم التي ميزت الاسلام في اعتقاده . ولكن ذلك القول ينسب أن وطنية علال كانت تجسد فهمه السلفي للدين أيضا . لأن السلفية ، من هذه الوجهة ، لم تكن حركة فكرية معزولة عن مستوى تطور المجتمع وتطور صراعاته ، ولم تكن أيضا فهما دينيا محضا لمشكلات التطور والتقدم ، كما لم تكن في الأخير بادرة شخصية لتفسير الدين تفسيراً فوقياً . بل ، كما قدمنا ، حركة سياسية ، اجتماعية ، ايدولوجية ، حاولت تصحيح الممارسة الدينية في ضوء المتغيرات السياسية التي برزت في أوائل القرن الحالي ، وفي ارتباط مع ما كان يجري في الواقع ، تمهيدا لاحتراف العمل الوطني الذي كان يجسد مستوى الصراع ضد الاستعمار الأجنبي .

وفي الخلاصات التالية ما يكشف عن محاور البحث على هذا المستوى :

1 - ان السلفية ، كما تطورت تاريخيا وارتبطت فكريا بمواقع قوى اجتماعية مناضلة ، كانت - خلافا للتفسيرات التي تجعل منها « مجرد ، انعكاس داخلي (المغرب) للتأثيرات الخارجية (الشرق) - من نتائج الظروف الموضوعية والذاتية الخاصة : الأزمة ، الامبريالية ، المقاومة .

2 - وأن مضمون السلفية ، انطلاقا من ظروفها تلك ، كان يعبر عن « مضمون ، القوى البورجوازية الوطنية الفاهضة والمقموعة في آن ، وكان من ثم ، بالاجمال ، صياغة سياسية وايدولوجية لمصالحها الخاصة والعامة .

3 - ومن هنا برز دورها في محاربة الخرافة والشعوذة والطرقية ، والدعوة للعلم والمعرفة والاجتهاد بالمقابل ، أولا ، وفي مجابهة السياسة الاستعمارية والتصدي لمشاريعها . ثانيا . وترسيخ المحتوى ، الديني والسياسي ، للوعي البورجوازي ، والتنظير للحركة السياسية الوليدة . ثالثا .

4 - وبهذا أصبحت السلفية ، من حيث مثلت « مشروع الوطنية المغربية » ، المعبر الواضح - على المستوى الديني والسياسي دائما - عن الحركة الوطنية ، وفيما بعد ، عن عمودها الفقري : حزب الاستقلال أيضا .

هذه خلاصات تاريخية أولية ، وهي ناقصة تماما . ونحن نعترف بذلك ، لأننا لم نوضح ، كيف تطورت « تلك » السلفية (في تناقضاتها) ، وكيف أصبحت بعد الستينيات من هذا القرن ، تمثل حركة فكرية رجعية رجعية بالكامل ، تنامض الفكر التقدمي وتكفر دعاته ، بل وصار اجتهادها ، القديم ، المتنور ، اجترارا ، حديثا ، متهورا .

هوامش واحالات :

- (1) انظر : خطاب هـ المركزية الاسلامية . . الثقافة الجديدة (مجلة) الممدد 22 / 1981
- (2) الحركات الاستقلالية م. م. م. ص. 127 .
- (3) انظر : النقد الذاتي م. م. والنصوص التي سيأتي ذكرها من نفس المصدر .
- (4) انظر : منهج الاستقلالية . م. م. ص. 8
- (5) راجع : De l'idéologie : A. Badiou et J. Balmès (Yenan - Synthèses) éd. Maspero p. 31 et s.s.
- (6) انظر :
— La gauche française et les jeunes Marocains (1930 - 1935) G. OVED, in Mouvement ouvrier, communisme et nationalisme dans le monde arabe ouv. coll. éd. ouvrières 1978 p. 92 et s.s.
- (7) نفس المصدر ص. 93 .
- (8) انظر : تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب . غلاب . م. م. ص. 43
- (9) فيما يرجع للمبادرات المماثلة بمنطقة الاحتلال الاسباني (الشمال) يمكن الرجوع الى :
— وثائق الحركة الوطنية بالشمال ، ج 1 . محمد ابن عزوز حكيم . ديسمبريس 1980 .
— وثائق شرية حول زيارة امير شكيب أرسلان للمغرب . محمد ابن عزوز حكيم ،
نشر م. ع. الخالق الطريس . ديسمبريس 1980 . تطوان .
- (10) غلاب . م. م. ص. 43
- (11) انظر : G. OVED. . م. م. ص. 92
- (12) ش. ا. جوليان . مصدر سبق ذكره ص. 157
- (13) غلاب . م. م. ص. 44 وانظر أيضا لمزيد من المعلومات :
- (14) غلاب . م. م. ص. 44
- (15) نفس المصدر ص. 47 .
- (16) انظر : العودة الى النبع الصافي (كراس) علال الفاسي م. م. ص. 4 .
- (17) النقد الذاتي ، ص. 107 .
- (18) نفس المصدر ، ص. 124 .
- (19) نفس المصدر ، ص. 127 .
- (20) نفس المصدر ، ص. 134 .
- (21) ن. م. ص. 135 .
- (22) ن. م. ص. 135 .
- (23) ن. م. - ن. ص.
- (24) ن. م. ص. 136 .
- (25) ن. م. - ن. ص.
- (26) الحرية الاستقلالية م. م. ص. 136 .
- (27) ن. م. ص. 137 .
- (28) الحركة الوطنية بالمغرب ، م. م. ص. 71 .

(29) انظر : Les partis politiques Marocains R. REZETTE م. م. ص. 94 .

(30) نقلاً عن ن. م. ص. 95

(31) انظر Les partis politiques Marocains R. REZETTE م. م. ص. 17 .

(32) الحركات الاستقلالية م. م. ص. 136 .

(33) تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب ، م. م. ص. 69 .

(34) راجع للتفصيل : الحركة الوطنية والظهير البربري ، ج. حسن بوعباد ، مطبعة النجاح 1979 . البيضاء .

(35) نفس المصدر ، المقدمة يشكل خاص .

(36) انظر : السلفية والحركة البورجوازية الوطنية . الزمان المغربي (مجلة) العدد 9 / 10 ديسمبر 1981 ، ص. 5 وما بعدها .

(37) انظر : ملامح من شخصية علال . م. م. سابقا ص. 128

اواخر - 1978

صدر عن « منشورات الجامعة »

- مجلد « الجامعة » (في 16 عدداً + 3 ملاحق) 35 دهر
- دروس في الفلسفة — جماعة من الاساتذة 4 دهر
- دروس في الحركة السلفية — جماعة من الاساتذة 4 دهر
- « عبقرية الصديق » للعقاد (تقديم ودراسة وتحليل) لجماعة من الاساتذة 5 دهر
- الدولة الموحدية (أثر العقيدة في الأدب) — حسن جلاب 01 دهر
- البرغواطيون في المغرب — ابراهيم خلف العبيدي 4 دهر
- الأدباء المغاربة المعاصرون — عبد السلام التازي 12 دهر
- الحنازير (رواية) — فاضل يوسف 10 دهر
- حينما يتحول الحزن جمرأ (شعر) — محمد الشبيخي 7 دهر
- غيوم الصباح (قصص) — بشير جملكار 5 دهر
- النظر في الوجه العزيز (قصص) — أحمد بوزفور 10 دهر

يصدر خلال شهر يناير 1984 :

- مناهج الدراسات الأدبية المعاصرة — حسين الواد
- من أجل تحليل سوسيو — بنائي للرواية
- (رواية «المعلم علي» نموذجاً) — الحمداني حميد
- البشر (قصة طويلة) — عبد الفتاح الفاكهاني

مفهوم البنية الذهنية في اعمال كلود ليفي - شتروس*

«... ما دامت الاثنولوجيا هي اولا وقبل كل شيء علم نفس»⁽¹⁾ ان هذا التعريف المقتبس من كتاب (الفكر المتوحش) يبرز وحده الاهمية التي يثريها في اعمال ليفي - شتروس مفهوم البنية الذهنية، ولاشك ان المرء يمكن ان يثريه هذا التعريف الذي يشبه الاثنولوجيا⁽²⁾، بدراسة آليات الذهن، واذا صح ذلك فإن الاثنوغرافيا⁽³⁾ تختص بدراسة المجتمعات القائمة. ويمكن أن ندهش كذلك من ان علم النفس سيقنصر على دراسة الوظائف (اللا واعية) للفكر غير ان اذا ما اعتبرت الاثنولوجيا علم نفس، فمعنى ذلك ان على هذا العلم من بين علوم أخرى، كما يرى شتروس «ان يطور دراسة البنيات التحتية بشكل خاص». ومن هنا يبدو ان الاثنوغرافيا تبقى كشرط ضروري لامكانية قيام علم الاثنولوجيا نفسه، وبالإضافة إلى ذلك فان الصعوبات التي يمكن ان تثيرها فكرة قيام علم للاثنولوجيا كنظرية للبنيات الفوقية يعتمد طرحها كما يقول شتروس «على تنكر تام للمهمة التي اخذنا على عاتقنا القيام بها»

الحقيقة هي ان محتوى الجزئين الأولين من كتاب (الميثولوجيات) Mythologies يؤكد ذلك الترابط الذي يميز مشروع شتروس. يقول في كتابه (النبيء والمطبوخ) Le cru et le cuit «انطلاقا من التجربة الاثنوغرافية، يتعلق الامر دائما بعملية جرد للنطاقات الذهنية Les enceintes mentales واخضاع المعطيات التي تبدو اعتباطية في إطار نظام، وبالتالي ادراك مستوى معين تبدو فيه الضرورة محاثية لاهام الحرية»⁽⁴⁾.

والواقع أن الاثنولوجيا هي في حد ذاتها اكثر من علم نفس، بل ربما منطلق ايضا، امكن اعتبارها منطلق ايضا اذا ما تمكن البحث في «الالزامات الذهنية» ان يصل بنا يوما ما الى الاقرار بان الفكر الاسطوري في حد ذاته منطلق للكيفيات المحسوسة ومنطلق للصور والاشكال. كيف يمكن لعالم النفس ان يقبل مثل هذا الموقف ؟ ومن ثم كيف يمكن تهدئة مشاعر الفلق التي ستنابه تجاه موقف شتروس ؟ فمن خلال كتاب (الميثولوجيات) تبدو لنا اذن الاثنولوجيا في شكل منطلق. الا نتأكد هنا عودة شتروس الواضحة الى النزعة الكانطية ؟ ودراسة البنيات الذهنية، الا تلزمننا افتراض تمييز ضروري وملح بين ما يتعلق فقط بعلم النفس،

وما يتعلق بتحليل تراسيند نظالي (متعالي) كانطي ؟ مهما كان الامر فان حقيقة المشروع الاثنولوجي لليفي — شتروس لا يمكن ان تنكشف لنا الا اذا فهمنا الاهمية المتميزة التي تحظى بها البنيات الذهنية. ونود في البداية ان نتساءل اذا كانت هناك فعلا بالنسبة للفكر «الزمامات ذهنية» *Contraintes mentales* فما هي الشروط التي تتيح امكانية قيام علم للاثنولوجيا ؟ وهل هناك بالنسبة للعالم الاثنولوجي مشكلة منهج ام مشكلة تحديد الموضوع المدروس ؟ كيف يمكن اذن ان ندرك علاقة المنهج بالواقع المدروس ؟ ان هذه التساؤلات تتجذر الى مستوى اعظم عندما نتساءل : ما هي طبيعة الذهن ؟

اذا كانت الاثنولوجيا هي علم للنطاقات الذهنية، فان الاجابة عن السؤال المطروح ستحدد بدقة قانون الثقافة. ستقل دون شك حدة هذه الصعوبات اذا ما تابعنا عمل ليفي — شتروس. لكن صعوبات اخرى قد تكون ذات طابع فلسفي يمكن ان تظهر، ومن ثم ستكون اقل اهمية. ومن ذلك سيتولد عن هذه الصعوبات ادعاء آخر وهو الى اي حد يمكن ان نقبل من العالم الاثنولوجي ان يتيح لنفسه — كما يقول شتروس — «الاصطياد في مناطق الصيد الفلسفية المحروسة» (5)

شروط امكانية قيام علم للاثنولوجيا

ان هدف الاثنولوجيا هو ان تكشف — من وراء التمثلات الشعورية الواعية التي يعايشها ويتعاطاها الناس من ثقافتهم — عن الخواص الخفية (اللا واعية) للفكر. ان المؤرخ يلتزم بدراسة الظواهر والتجليات الواعية والوقائع الاجتماعية. ان (الانثروبولوجيا البنيوية) ترى في هذا التمييز معيارا للفصل والتكامل بين الاثنولوجيا والتاريخ. فليفي — شتروس يؤول هنا تاويلا خاصا اطروحة ماركس التي ترى «ان الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، لكن دون ان يعوا انهم يفعلون ذلك» وهذه اشارة للطريق المزدوجة الاتجاه : التاريخي والاثنولوجي.

ان اعتبار الاثنولوجيا بمثابة علم للنفس هو تحديد غير كاف : ان الامر يتعلق بشكل ادق بـ (بسيكولوجيا اللاوعي) نود هنا ان نتعرض للاسباب التي يبدو لنا انها تبرر هذا التأكيد يلزمنا في البداية ان نسترجع ذلك المقياس الثقافي الذي يذكر به ليفي شتروس في كتابه (المدارات الحزينة) فهو اذا كان يضع موضع تساؤل تلك التناقضات العقيمة للفكر الجامعي التي تحدث قطيعة بين العقلاني واللا عقلاني. دون ادراك اي امل في التقارب والتصالح بينهما. واذا كان كذلك يرفض (حالة الغموض) البرغسونية التي تفصل المعنى والدلالة عن اللغة فذلك لكي يدرك جيدا بان مقولة الدال تتجاوز حدود الوعي وان العقلاني لا يمكن ان ينحصر في دائرة العقل الشفاف.

ان دروس ونظريات ماركس وفرويد لا يمكنها الا ان تلزم اثنولوجي المستقبل بالسير في هذه الطريق(6) فخلف التفكك الواضح للفرد المعاش، وخلف التنوع الاعباطي للوقائع الاجتماعية يوجد هناك نظام (بنية) خفي يجب الكشف عنه واطهاره. سيكون من المغري الاعتقاد بان ميل الاركيولوجيا (علم الآثار) يعد مؤشرا على المهمة الاثنولوجية. هذا اذا كان ليفي — شتروس لا يفضل ان يرى في علم الجيولوجيا قانونا او معيار لكل منهج يسعى لكشف ما هو خفي في الاعماق يبقى انه لكي تؤسس علما، فان نقدا أوليا للظواهر المحسوسة والاهام المباشرة يصبح ضروريا، لكنه في حد ذاته غير كاف يجب على الباحث كذلك ان يمتلك منهجا، وان يحدد ما سيقصده بالواقع العلمي. ان الحقيقة التي ترى بان منهج الاثنولوجيا مستوحى اساسا من مناهج اللسانيات هي شيء مؤكد ومعروف وليس بحاجة الى الحاح. الا انه من المناسب الاشارة الى انه ضمن طبيعة الموضوع اللساني تستمد الاثنولوجيا تأكيدات. اي من خلال اللغة التي تعد ظاهرة اجتماعية تتواجد بتواجد المجتمع نفسه. ان الذات المتكلمة تجهل القوانين الصوتية والنحوية. وهكذا فان الاثنولوجيا تجد في اللغة كواقعة اجتماعية نموذجا ممتازا لموضوعها الخاص.

ان ليفي — شتروس في كتابه (البنيات الأولية للقراءة) يمثّل بين حدود القراءة العائلية وبين الوحدات (الفونيمات) اللغوية Phonèmes لكي يخضعها لنفس المعالجة الصورية فاذا كانت اللغة تؤكد بواسطة العلامات Signes التواصل بين اعضاء الفئة الاجتماعية، فان نسق القراءة يمكن هو ايضا من التواصل الاجتماعي بواسطة تبادل النساء. فالتماثل بين النسقين مثبت، ومن المؤكد ان قوانين العمل بالنسبة للنسقين مهياة على مستوى الفكر الواعي. فهذا الاصل المشترك بين العلمين (علم اللغة والاثنولوجيا) يؤسس نوعا من التماثل في الموضوعات الذي يؤسس بدوره تماثلا في المناهج.

ان تحليل الفكر الاسطوري — في نظر شتروس — هو الذي يبين بوضوح اتصال الهدف بين العلمين. فالذات المتكلمة لا تستطيع في محاولتها تطبيق القواعد والقوانين اللغوية عن وعي دون ان تنفادى خطر التلعثم. ان الفكر الاسطوري لا يمكنه ان يعي آلياته الخفية دون ان يهدم ذلك الترابط الذي يميز مضامينه الخاصة، فهو لا يمكن ان يمتلك من الواقع اللساني والاسطوري الا وعيا ارتداديا rétroactive وغريبا، فالعلم هو وعي بموضوع ينفلت من ذاته فيجب ان تركز اهتمامنا حول هذه النقطة بشكل خاص.

ان تاسيس الاثنولوجيا كعلم يتطلب اولا تحديدا دقيقا للموضوع المدروس، وكذا للشروط التي تمكن من تطبيق منهج علمي على هذا الموضوع سيتعلق الامر بالاضافة الى ما ذكر بالمحافظة على ثنائية الذات العارضة والموضوع الملاحظ التي تميز العلوم الطبيعية، ومن ثم

على علم الاثنولوجيا ان ينقل هذه الثنائية الى مجال الظاهرة الانسانية اذا كانت تامل في الوصول الى القانون العلمي، ومن هنا نفهم لماذا تسعى الاثنولوجيا الى دراسة البنيات الذهنية اللاواعية⁽⁷⁾ واذا صبح ذلك فانها في بحثها عن العلمية، مدعوة بالضرورة الى ان تبطل نهائيا ذلك التمييز التقليدي بين ما هو (انساني) وما هو (طبيعي) ان الوعي العلمي وموضوعه البنيات الذهنية بتحملان افقارا مشتركا : فالثاني (اي الموضوع) ينسلخ من التجربة المعاشة، اما الاول (اي الوعي العلمي) فيتخلى عن امتيازات الوعي التاملي. يقول شتروس : «ان الوعي يبدو كعدو خفي للعلوم الانسانية خلف المظهر المزودج للوعي التلقائي المحايث للموضوع الملاحظ، ووعي مُتأمل — وعي الوعي — لدى العالم»⁽⁸⁾ يبدو في نهاية هذا التحليل ان الاثنولوجيا تتخذ موضوعا لها هو البنيات الذهنية التي ليست لها علاقة مباشرة مع الواقع التجريبي القابل للملاحظة. ان موضوع الاثنولوجيا هو مجموعة اعمال ونشاطات الذهن. او الفكر المعبر عنه في نتاجاته. انه بالتالي الفكر المتحقق موضوعيا⁽⁹⁾ La pensée objectivée.

ان المنهج النبوي عندما يبعد من اهتمامه (وعي الفكر) لكي يجعل موضوعه قابلا للمعالجة العلمية، فهو يتخذ له موضوعا يمكنه من الآن فصاعدا من ان يطور آلياته في استقلال عن الدوات المجربة. فالموضوع، وكما تتطلب ضرورات المنهج غير قابل تماما للفهم الا على المستوى التزامني Synchronique. اي ان المهم ليس هو الزمان، فابعد وعي الفكر ليس الا وسيلة من وسائل ابعاد الزمانية Temporalité ان كون عنصر اللاوعي لا يعود بالضرورة الى الذاتية يطرح مشكلة سنتناولها فيما بعد. فقد اردنا فقط الاشارة هنا الى انه لكي يتم تاسيس علم الاثنولوجيا يصير من الضروري ابعاد عنصر الوعي والتسليم بخاصية اللاوعي التي تميز البنيات الذهنية، وهذا يعني بوضوح اعطاء الامكانية المنهجية لمعالجتها بشكل تزامني لكي تستخرج منها الخصائص الكلية والضرورية اذا صبح فعلا انه لا توجد ثمة ضرورة الا للمستوى النبوي.

من المنهج الى الواقع

لكي تؤسس الاثنولوجيا نظامها الخاص يتقيد العالم الاثنولوجي بضرورات والزامات ابستمولوجية، حيث يلزم ان تكشف بعض خصائص الموضوع — الذي هو البنيات الذهنية — اذا اريد اظهار العلاقة التي تربط بين المنهج والواقع المدروس.

ان المنهج النبوي — ومن خلال كتاب (البنيات الاولى للقراءة) حتى كتاب (الميتولوجيات) — يحاول ان يجعل انساق الفكر واضحة. ويبدو ان هذه الانساق تظهر نشاطا وفاعلية مماثلة للعمليات التي يمارسها المنهج نفسه. ان الفكر المتوحش فكر مصنف

Classificateur ومبدأ التصنيف يكمن في كشف التعارضات والتقابلات، وفي وضع مجموعة من الحدود المتأثلة، ونشاط التصنيف هذا يتوقف عندما يعتبر النسق مستوفيا لمجال الدلالة. فضلا عن ابداع الفكر المتوحش لانساق التصنيف والدلالة. فانه يسلم على غرار المنهج البيوي بمعادلة الموضوع والتزامن. واذا لم يكشف المعنى الا بواسطة النسق فاننا ندرك بان الفكر المتوحش يظهر نفورا واضحا من التعاقب Diachronie⁽¹⁰⁾. اذا قبلنا بالاضافة الى ما سبق ان المنهج البيوي حتى يكون قابلا للتطبيق يتطلب الانفصال عن الواقع المباشر، فاننا نصادف في كتاب (الميثولوجيات) مستوى معين يبدو فيه امتزاج المنهج بالواقع. لم يقل شتروس في كتابه هذا بانه بالنسبة للفكر الاسطوري فان المتصل مرادف للمضطرب، وان كل جهد هذا الفكر يبدو انه يستفيد في عملية الانتقال انتقالا سيكون بالنسبة له من المستحيل التفكير في التعارض والتماثل بين النظام الاجتماعي والنظام الكوني في الوقت نفسه ؟

لكي نبرز معنى هذه المطابقة بين المنهج والواقع المدروس، تجب الإشارة الى انه على المستوى الاستيمولوجي اذا كان منهج العالم الانثولوجي يكمن في كشف البنيات، فان عمل الذهن في نشاطه يكمن في تهييء وتشكيل البنيات. ان اختيار الفكر المتوحش لا يمكن ان يكون من وجهة النظر هذه مقصودا، فمن خلال الفكر الاسطوري فان الامر يتعلق — في نظر شتروس — بأي شكل من اشكال الفكر الممكنة. يقول شتروس : «اذا كان النشاط اللاواعي للذهن البشري — كما نعتقد — يكمن من فرض اشكال على محتوى أو مضمون فكري معين. وان كانت هذه الاشكال هي اساسا نفس الاشكال بالنسبة لجميع الذهنيات سواء منها القديمة او الحديثة، البدائية او المتحضرة»⁽¹¹⁾

من هنا ندرك ان العالم الانثولوجي يستطيع ان يبرهن على هذه الموضوعية النوعية والتي تكمن في الانسلاخ عن المقولات العقلية من ثقافتها الخاصة لكي تفهم مقولات اخرى غريبة عنها. والواقع ان البنيات التي ينتمي إليها العالم الانثولوجي، وكذا البنيات التي يتخذها موضوعا للدراسة لها نفس الطبيعة العامة. ان حقيقة كون المنهج البيوي يمكنه ان يجعل البنيات الذهنية واضحة لن تدهشنا نظرا لان ميزة البنيات الذهنية هي اذا امكن القول، تكوين وتشكيل البنيات.

وينقى دائما في اطار تطابق المنهج مع الموضوع المدروس : ان التطابق الاستيمولوجي يتجذر الى مستوى التماثل الانثولوجي يقول شتروش : «ان التكامل المنهجي في العمق والشكل يعكس بطريقته الخاصة تكاملا اكثر، انه التكامل بين المنهج والواقع»⁽¹²⁾ واذا نحن اصلنا اتباع نفس الحيط الرابط، يلزمنا مواجهة مسألة الشروط التي تتيح امكانية هذه المطابقة. ذلك انه لكي تكون علاقة المنهج مع الموضوع علاقة قائمة على التماثل الاجرائي

للذهن البشري الذي ينعكس في النشاط العلمي، كما ينعكس في الفكر المعبر كموضوع، لا يكفي ذلك لتفسير امكانية قيام العلم نفسه. كيف نفهم انشطار الذهن هذا الذي يتضمنه النشاط العلمي للعالم الاثنولوجي ؟ واذا كان موضوع الاثنولوجي هو مجموع البنيات الذهنية اللاواعية فكيف تكون وقفة الوعي هذه التي يقفها العالم الاثنولوجي ممكنة ؟ الا يصير وعي الذهن هنا شيئا غريبا عن الوعي نفسه ؟

اننا ندرك هنا بان الاثنولوجي عند اكتشافه للبنيات الخفية يعمل انطلاقا من النتائج الموضوعية للفكر وفق منهج يمكن ان نصفه بكونه منهجا قديما بالمعنى الكانطي. يتعلق الامر انطلاقا من التحليل النسقي باعمال ذهن لا يعرف بشكل تلقائي انها اعماله، والارتفاع نحو النشاط اللاواعي الذي تستمد منه تلك الاعمال مصدرها، ومن هنا ندرك انه اذا اعتبرت الاثنولوجيا بمثابة وعي ذاتي للذهن، فهي لا تصادف الا صعوبة مألوفة وهي هيمنة الفلسفات التاملية : اي امكانية الوعي الفلسفي القادر على عرض عمليات ذهن يجهل نفسه تحت منظار الذات العارفة، وهذا يعني في نهاية التحليل انه بدون التأمل الفلسفي يظل هذا الموضوع (اي البنية الذهنية) مجهولا.

ان التوازي بين المنهج البنيوي والمنهج التراسند نطالي الكانطي يختبر مع ذلك حدوده بسرعة. وذلك نظرا لان الفلسفة التراسند نطالية الكانطية تسلم بدورها بان الذهن غير واع بنشاطه المركب، لكن الفرق بين المنهجين يكمن في ان هذا الشيء اللاواعي لا ينتمي مع ذلك في نظر الكانطية — إلى الموضوع بل الى الذات، وبهذا الاعتبار تظل الذاتية التراسند نطالية الشرط الضروري الذي لا بد منه لكل نظام او بناء، لانها هي التي تكسب البنيات الذهنية وحدها وضرورتها، والحالة هذه ان ليفي — شتروس يستبعد الذاتية لاسباب تبدو لاول وهلة ذات طابع ابيستمولوجي. ان هذا الرفض للذاتية التراسند نطالية يبدو في العمق انه يستند الى أسباب نظرية. فابتداء من كتاب (المدارات الحزينة) Les tristes tropiques فان الفكر قد حدد في الواقع كموضوع من موضوعات هذا العالم، فهو لا يمكن ان يكون من طبيعة اخرى. ولم يفتأ ليفي — شتروس من تطوير وجهة النظر الهامة هذه. فاذا استطاع العالم الاثنولوجي ان يدرس الفكر المتحقق موضوعيا اي اعتباره كموضوع، فان الفكر هنا اصبح هو نفسه موضوعا للدراسة والبحث. ينجم عن ذلك نتيجة هامة، وهي انه اذا كان الذهن هو مجرد شيء من بين الاشياء، فانه لا يمكن ان يخضع الا لقوانين ضرورية كتلك التي تخضع لها الاشياء، ولا شيء في هذا الجانل اكثر دلالة من تحليل الفكر الاسطوري، حتى ولو كان الذهن فيه يتعاطى — كما يبدو في الظاهر لنزوات من التصور والتلقائية المبدعة الخلافة. ان الفكر الاسطوري — في نظر شتروس — يكشف عن آليات دقيقة وحتمية مطلقة. فعندما يعتقد ان الذهن محرر من المهام الموضوعية، وعندما يستقل — في الظاهر — عن موضوعات

الطبيعية يُظهر بشكل افضل طبيعته كموضوع. — ومن هنا فان مفارقة الاثنولوجيا — وعي الافكار اللاواعية — نجد حلها فوعي العالم الاثنولوجي ليست له هذه الميزة التي تجعله معرفة فكر بدونها يبقى محكوما عليه بالغموض، ذلك انه بتأثير من الفكر اللاواعي تصل الاثنولوجيا الى فكرها الخاص. ومن المؤكد هنا ان المنهج البيوي ليس ممكنا الا اذا كان الفكر ذو البنيات المعترية كموضوع، يتطلب هذا المنهج. فهذه نقطة جوهرية حيث يتجلى من خلالها تطابق المنهج مع الواقع المدرس.

غير انه، وبالمقابل، فان الفكر اللاواعي يأخذ شكله بواسطة الفكر الاثنولوجي نفسه. من المؤكد انه اذا ما حدد النتائج العلمي الذي يمكن ان نضع فيه ليفي — شتروس فان المهم يكمن في الوصول الى تفهم ذكي لآليات الفكر، ايا كان الاعتبار الذي يمكن ان يُعطى عند اكتشافها لفكر اثنولوجي او للفكر المدرس. ومع ذلك فان هذا الاحتراس المنهجي لا يبدو انه يوضح تماما تلك المفارقة، ذلك انه يلزمنا ايضا ان نفهم كيف تصل الاثنولوجيا الى امتلاك وعي بتلك الآليات التي لا تعرف ؟ وانه اذا كانت طبيعة الذهن طبيعة لا واعية فكيف يكون التقاء فكركين (13) قادرا على ايضاح وبيان طبيعة الذهن نفسه ؟ او بعبارة ادق كيف يمكن للفكر ان يفكر في ذاته ؟

التماثل والمجدل

ان دراسة البنيات الذهنية تكشف عن ان عمل الذهن خاضع لنفس القوانين التي تخضع لها الاشياء. فالأثنولوجيا تؤكد بطرقها الخاصة من وراء اوهام الحرية ان الذهن لا يمكن ان يكون مع ذلك وهما داخل الوهم. ان ما يجب ان نفهمه من الآن فصاعدا هو ان الذهن اصبح مجرد موضوع من بين الموضوعات، وانه يعكس الاشياء في شكل تمثيلات. فالاجابة عن هذه القضية تعني بالضرورة مواجهة العلاقات بين الثقافة والطبيعة في البداية يظهر انه على المستوى المنهجي اذا كانت البنيات الذهنية مماثلة للبنيات الطبيعية، فان الاثنولوجيا لا يمكن ان تكون علما مستقلا.. ويلزمها لكي تتمكن يوما ما من الخروج من عصر ما قبل التاريخ. ان تكشف عن حقيقتها الخاصة ضمن علوم الطبيعة. فمن المؤكد، كما يرى شتروس، انه ضمن (الفكر المتوحش) ترتكز الاثنولوجيا على استيعاب التنوع التجريبي للثقافات ضمن ثقافة انسانية عامة. كما تسعى الى التقليل من التعدد الظاهر للبنيات الذهنية في اطار الذهن البشري العام (14) : انه مسعى اعدادي نظرا لان الامر يتعلق في النهاية بفهم الذهن في شروطه الفيزيائية والكيميائية الممكنة ومن ثم كما يرى شتروس «ارجاع الثقافة الى الطبيعة».

وحدة وشمولية البنيات الذهنية تتجذر في وحدة العالم الطبيعي. فإذا امكن في يوم ما وضع هذا الأصل المشترك العام، فسوف ينجم عن ذلك ان العلوم الانسانية ستندمج ضمن منظومة العلوم الطبيعية. في الحالة التي حاولنا فيها ان نوضح بان المنهج النبوي مطابق للواقع المدروس، فان التاكيد على حقيقة كون العلوم الانسانية تقع في مستوى العلوم الطبيعية يتضمن بالضرورة ان دراسة البنيات الذهنية لا يمكن ان تكون دراسة منفصلة في هذه النقطة بالذات تصادف الاثنولوجيا صعوبة العلاقة بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية. فهذا ادعاء له ما يبرره نظرا لان ليفي — شتروس يعرف الاثنولوجيا كعلم للبنيات الفوقية محتفظة للاثنوغرافيا والتاريخ بدراسة البنيات التحتية.

كيف يمكن للذهن — كشيء من بين الاشياء — ان يفكر في الوسط الطبيعي والاجتماعي الذي هو مندمج فيه ؟ ان النشاط التصنيفي للفكر يتجلى على مستويين : مستوى التفكير في العالم الطبيعي، ومستوى التفكير في المجتمع، ففي الطبيعة يكشف ذهن عن نموذج من التنوع العيني المحسوس والمنظم في شكل مجموعات. فالتصنيفات وتنظيم الوظائف الاجتماعية يعكس بشكل متماثل التصنيفات الطبيعية. فالفكر الاسطوري يربطه النظام الكوني الطبيعي بالنظام الثقافي يظهر تماثل ذهن بالطبيعة. ان النشاط الاساسي للذهن هو الاعداء والتكرار : الا يتجلى هنا اذن شرط موضوعية الفكر ؟ فالفكر المتوحش يعكس مجموعة من الانواع الطبيعية لانها تزوده بنموذج لـ «موضوعية محتملة».

ان الفكر الاسطوري يلعب دور الاستعارة ذلك لان الاستعارة تعني حدسيا تماثل البنيات الطبيعية والبنيات الثقافية. ان ذهن يعكس الطبيعة لانه هو ذاته طبيعة.

هناك شيء جذري واساسي يؤكد هـنا، كما يفعل ليفي — شتروس الا وهو «الاولوية التامة للبنيات التحتية» (15). لكن قبل ان نوضح بعض المشاكل التي تثيرها هذه النزعة الراديكالية، يمكن ان نشير الى ان هناك نوعا من الالتباس والغموض يظل موجودا في اعمال ليفي — شتروس. كيف يمكن التاكيد على اولوية البنيات التحتية والادعاء فضلا عن ذلك بان المجتمعات «تختار» ان تعبر عن افكارها بواسطة التاريخ، او بالمقابل تسعى بواسطة معاشيتها لمؤسسات اجتماعية ملائمة «الى ان تبطل بشكل اوتوماتيكي تقريبا المفعول الذي يمكن ان تحدته العوامل التاريخية على توازنها واستمرارها» (16). كيف يمكن ان تكون طبيعة هذا الاختيار الاساسي ضمن نظرية تؤكد مع ذلك ان البنيات الذهنية خاضعة لحتمية مطلقة ؟ كيف يمكن في النهاية ان نوفق بين اولوية البنيات التحتية مع التاكيد انه لا فائدة من البحث في الاساطير لعزل نواة دلالية متميزة ؟ ان المرء يدرك عند الاشارة الى ما يسمى بـ (البنية المغلفة للاسطورة) وخاصيتها (المتناهية) ان ليفي شتروس يرفض تلك التفسيرات المختصرة، او ذات النزعة الشمولية التي قدمها الميثولوجيون الاوائل. لكن يبقى انه اذا كان

معنى الاسطورة يؤدي دائما الى معنى آخر، وذلك بشكل لانهائي⁽¹⁷⁾ يمكن التساؤل عما اذا كانت الاثنولوجيا تحدد شكل خفي امكانية استقلالها وعما اذا كان القول باولوية البنيات التحتية لا يزال ذا معنى.

يجيب ليفي شتروس عن هذه الصعوبة فيقول : «اذا ما تساءل المرء : الى اي مدلول نهاي ترد هذه الدلالات التي تعني احداها الاخرى : فان الاجابة الوحيدة التي يقترحها هذا المؤلف هي ان الاساطير تدل على الذهن الذي يهيئها بواسطة العالم الطبيعي الذي يعد هو نفسه (اي الذهن) جزء منه»⁽¹⁸⁾ ها نحن وصلنا الى نقطة نعتقد انها هامة جدا. اذا كانت الاساطير تعني الذهن الذي يعني بدوره الطبيعة بقي علينا ان نفهم ضمن اية شروط يمكن ان يكون الذهن رمزا للاشياء ؟

اذا سلمنا بان الفكر الاسطوري — الذي يلزم ان نذكر بان الياته كلية وشاملة — يمارس نشاطه من خلال تعارض تصنيفات منظمة وانه لا يمكن او يوفق بين الانفصال عن الواقع وتماثل هذه التصنيفات الا اذا ربط وظيفة التمييز هذه بوظيفة الوساطة كما يبدو لنا ذلك في بحثه عن عوامل قابلة لان تأخذ في حسابها الانتقال من الطبيعة الى الثقافة. ان الاسطورة لكي تؤسس الثقافة يجب ان تصدر مما هو طبيعي، وان تجد من اجل ذلك حدا وسيطا يتجاوز وينفي في الوقت نفسه الخاصية الطبيعية البسيطة وان تظهر في النهاية بنيتها الجدلية.

ومن هنا يبدو أنه لكي تتضح تماما البنيات الذهنية من الضروري إعطاء قانون للسلبية Statut à la négativité . ولكن كيف يمكن الوصول إلى ذلك إذا كانت الطبيعة هي التي تنعكس في الذهن، وإذا كان دور الفكر هو الإعادة والتكرار ؟ ألا يجب القبول أنه اذا كان الذهن صادراً عن الطبيعة، ان هذه الأخيرة بدورها يمكن ان تنفي في الذهن ؟ يبقى علينا أن نفهم كيف تصبح عمليات الذهن ممكنة بواسطة النشاط الملموس للانسان في العالم الطبيعي. يجب إذن أن نقبل بالضرورة ضمن النشاط الإنساني معنى آخر وهو هدم ملايين البنيات⁽¹⁹⁾ ومن ثم تأسيس البعد التعاقبي Diachronique إن ليفي — شتروس يهتم دون شك ببيان أن أي نظرية تربط بين مستوى الممارسة La praxis ومستوى التطبيقات العملية محكوم عليها بأن تقلل من قيمة ووزن العمليات التصورية، وإعطاء الأهمية القصوى للبنيات التحتية ينتهي إلى جعل البنيات الفوقية نفسها غامضة وغير قابلة للفهم. ذلك أن الهدف البعيد والاعمق للعلوم الإنسانية هو أن تذيب النشاط الإنساني في الطبيعة والممارسة هذه المرة، هي التي لن تفهم أبداً، إذا ما انحصر في نشاط مدمر. فهناك إذن — إذا صح التعبير — نوع من السلبية في الممارسة، غير أنها في الحقيقة لا تشكل شيئا.

إن أدراكنا بأن الذهن — كشيء من بين الأشياء — يستطيع أن يتمثلها، وفهمنا بأن الخطاطات التصورية تشكل عمليات وسيطة يتطلب على الأقل — إذا أريد تحليل شروط

إمكانيات الذهن — تاريخا جدليا للطبيعة، غير أنه حسب وجهة نظر شتروس فإن الانساق التصورية تنفر من المجال التعاقبي (الدياكروني) ومن ثم فإن ضمن هذه الأنساق تنعكس الطبيعة. وهنا لا يؤكد بوضوح بأن الطبيعة هي التي تحكم الهوية، نتذكر هنا أيضا مسألة مطابقة المنهج للواقع التي تعرضنا لها آنفا. فنلاحظ بأن المنهج البنيوي قد أسس جيدا الموضوع المطلوب بواسطة تجربته الخاصة. وبطابق المنهج الذي يعرض البنيات في المجال التزامني طبيعة محددة بالهوية واليه. إن التماثل بين البنيات الذهنية والبنيات الطبيعية ربما يكشف — إذا ما قصدنا بذلك الغموض الخفي كشرط عمل الفكر وكذا الموضوع الذي يسعى إلى إمساكه — عن مغالطة ترانسندنتالية.

إن إعتبار البعد التاريخي (الدياكروني) غير قادر على عرض وتحليل نوعية الممارسة يبدو جليا عندما يعترف شتروس للتاريخ بالقدرة على إنجاز بعض البنيات وإخراجها إلى حيز الوجود. والحالة هذه إن هذا الإنجاز يقوم على «احتمال لا يمكن إبعاده»⁽²⁰⁾ صحيح أنه بواسطة التاريخ ينجز البنيات، لكن التاريخ نفسه لا يحتوي على عوامل وأسباب ظهورها. وهكذا فإن الانتقال من الفكر الأسطوري إلى الفكر الفلسفي ثم إلى الفكر العلمي، والذي حدث مع مطلع الحضارة الغربية، في الوقت الذي لم تعرف فيه ذلك الثقافات الأمريكية الجنوبية، هذا الانتقال لم يكن متضمنا بالضرورة في بنية الذهن. إن ليفي — شتروس يرفض هنا موقف الفلاسفة الذين يسلمون بتطور حتمي للذهن إنساني ينمي بنفسه وسائل فطرية مملوكة منذ القدم. كذلك فإن تحولات الذهن لا يمكن أن تحدث إلا بالالتقاء بتاريخ لا يعرف بنفسه. إذا كان يبدو هنا أن ليفي شتروس يستعيد دروس النزعة الوضعية عن «مقالة حول أصل وأسس عدم المساواة بين البشر» لجان جاك روسو — الذي يؤكد أن الإنسان لم ينشأ من الواقع من الطبيعة إلا بفعل عوامل وأسباب مفاجئة وطائرة كان من الممكن ألا تحدث (أي بفعل المصادفة) — يبقى أن شتروس يتر هذا المعنى فيرى : أن كون الإنسان منحدر من الطبيعة دون أن يكون هذا الانبثاق قائم على إنجاز مخطط ما خفي، لا يتضمن القول، أنه عندما أصبح الإنسان بواسطة نشاطه الخاص كائنا ثقافيا، إن تطور النوع لن يخضع من الآن فصاعدا لقوانين ضرورية. غير أنه ضمن الممارسة نفسها يلزم أن يكشف عن أسباب هذه الضرورة، والاعتراف في النهاية بأن الإنسان حيوان تاريخي. إذا كان تحول البنيات الذهنية يحدث تحت تأثير «كل أنواع التأثيرات الخارجية»⁽²¹⁾ التي تلعب فيها المصادفة والاحتمال دورا، فإنه من الصعب التأكيد بأن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم دون وعي منهم. ويبدو جيدا أنه لكي نتأمل العلاقة بين البنيات الذهنية والبنيات الطبيعية، وكذا علاقة الثقافة بالطبيعة يجب أن نعلم بأن المنهج البنيوي لا يمكن أن يقوم بمهمته إلا من خلال حتمية أحادية الجانب. ونود أن نشير بأن المنهج البنيوي عندما يستخدم التحليل الدلالي فهو يكشف بوضوح عن ذلك القلق الذي يلزم الفكر الأسطوري. إن ما يحاول الإنسان التفكير

فيه مستعملا أساطير وأنساق تصنيفية معينة يعني أن الثقافة ليست صادرة عن الطبيعة، كما لو كانت الظاهرة الثقافية لا يمكنها أن تنعكس في الفكر ألا في شكل تشويه أو مسخ للطبيعة. إن العالم الإثنولوجي في إمكانه دون شك تذكيرنا بأن الأمر يتعلق بنماذج واعية تتعاطاها ثقافة معينة للتعبير عن نفسها وأن هذه النماذج الواعية وهمية. ولكن إذا أردنا الاستعانة بنظرية متكاملة عن تكون البنيات الفوقية. ألا يجب أن نعرض بالتحليل لهذا الذي يسميه شتروس بالوهم ؟ وهل يمكن أن نفسر بأن الثقافة تترجم نفسها كتشويه للطبيعة، إذا كانت الحقيقة الخفية (اللاواعية) هي أن تستوعب في الطبيعة ؟

ثمة مقولة أخرى للفكر الأسطوري — ونذكر هنا بأننا مدنيون بهذا الصدد للتحليل النبوي حول هذه النقطة — وهي أن كل ثقافة قد تفتنت في أن ترحع إلى حكم الطبيعة جميع عناصرها سواء تلك التي لها فائدة في ابعادها أو في استغلالها. فإذا كانت الأساطير تقول بالدونية والنقص أي تعني هنا طبيعة المرأة، فذلك لكي تبرر المكانة والمصير الذي يخص مجتمع الرجال. ففي إحدى فقرات كتاب (الميتولوجيات) يشير ليفي شتروس إلى أن استبعاد النساء يتيح إمكانية ظهور كل طرق استغلال الإنسان للإنسان. يتعلق الأمر جدا هذه المرة بنموذج لا واع حيث أن مدلوله العميق يفلت من المجتمع الذي يعطيه فرصه الظهور والنشأة دون وعي منه. غير أنه بهذا الاعتبار يصير اللاوعي هو الموضوع المفضل من طرف الإثنولوجيا. ألا نجد أنفسنا هنا مع نواة دلالية متميزة للفكر الأسطوري. يلزم أن نذكر في الختام أن أي تأويل للمدلول الخفي للفكر الأسطوري — الذي لا يمكنه إهمال بعض الموضوعات المألوفة (كأصل العائلة والملكية والدولة)⁽²²⁾ يجد سببه النهائي في التفسير التعاقبي التاريخي. إن ليفي شتروس يؤكد دون شك في كتابه (الأنثروبولوجيا النبوية) أن التمييز بين الأنثولوجيا والتاريخ يكمن في أن هذا الأخير يسعى إلى دراسة أنماط التعبير الواعية، أما الأنثولوجيا فـ «تركز على الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية» غير أنه يبدو في النهاية أن الخيط الرابط بالنسبة للعالم الإثنولوجي يظل كامنا في تفهمه العميق للبعد التاريخي⁽²³⁾.

ترجمة العمارتي جواد

مراجعة محمد سيلا

هوامش :

• هذه ترجمة لمقال نشر بمجلة الفكر (La pensée) الفرنسية عدد 135 أكتوبر 1967 وهو من أهم النصوص النقدية التي تناولت أعمال شتروس فهو ذو أهمية مزدوجة : فهو من جهة يعد نصا تركيبيا يلقي الاضواء على أهم المبادئ المنهجية والمعرفية والفلسفية لبنية شتروس. ومن جهة أخرى ينطلق فيه كاتبه من منطق تاريخي نقدي لأعمال شتروس. ولا ننسى أن اتوجه هنا بأحر عبارات الامتنان والشكر إلى الأستاذ محمد سيلا على تفضله بمراجعة هذا النص وإبداء ملاحظاته القيمة بصده وعلى تشجيعه لي بمحاولة نشره.

(1) يقتبس الكاتب قوله شتروس هذه من كتاب (الفكر المتوحش) وحتى يتضح للقارئ السياق الذي أتت فيه، نرى من الأفضل إدراجها كاملة. وهي تبين مشروع شتروس بإيجاز : يقول : «إذا كان لنا نحن ان نأمل في عمل شيء، فمما ذلك سوى الاسهام في وضع نظرية (البنيات الفوقية) التي كان ماركس قد رسم خطوطها الأولية، مع الاحتفاظ للتاريخ والعلوم المساعدة له من ديموغرافيا وتكنولوجيا وجغرافية تاريخية بحث تطوير البنيات التحتية. وهي الدراسة التي لا يمكن ان تدخل في اختصاصنا نحن اساما مادامت الانثولوجيا هي أولا وقبل كل شيء علم نفس»

(2) الانثولوجيا تعريب لـ Ethnologie المركبة في Ethnos (شعب او سلالة) و Logos (علم). وهي فرع من العلوم الانسانية يعرف في العربية بـ (علم السلالات البشرية) يتناول بالبحث مجمل اصول وطبائع كل سلالة وذلك لوضع الخطوط العامة لبنية المجتمعات وتطورها.

(3) الانثوغرافيا تعريب لـ Ethnographie المركبة في Ethnos (سلالة) و Graphé (وصف) تعد فرعا من العلوم الانسانية يتناول دراسة السلالات البشرية دراسة وصفية، تصف خصائص الشعوب والسلالات. — الترجمة

(4) ليفي — شتروس : النبىء والمطبوع ص 18

(5) نفس المرجع السابق نفس الصفحة

(6) يقول ليفي — شتروس في (المدارات الحزينة) : «بدا لي ان الماركسية في مستوى آخر من مستويات الواقع تنهج نفس منهج الجيولوجيا والتحليل النفسي، والمقصود بالماركسية هنا الماركسية كما وضعها مؤسسها : ان نفهم في نظر هذه الميادين الثلاث، معناه ان نرجع واقعا الى واقع آخر. اذ ليس الواقع الحقيقي هو ذلك الواقع الأكثر اغتلاء وبروزا. كما ان من طبيعة الحقيقة الا تنجلي الا بتواربها عنا» — المترجم

(7) عند تعرضه لبعض المناهج السوسيولوجية السائدة في الغرب ينتقد الأستاذ عبد الله العروي مفهوم البنية الذهنية وذلك في انتقاده للمنهج السوسيولوجي الانثوغرافي (البنوي) حيث يرى ان هذا المنهج «الذي يدرس الاعمال الثقافية بتجرد معلن على نحو اشبه بالافتعال اما تستخدم مفهومين اساسيين يتكاملان الى حد ما : مفهوم العقل الموضوعي بالمعنى الذي استخدمه هيجل. ومفهوم البنية الذهنية المقابلة للبنية الاقتصادية — الاجتماعية. لكننا نكشف، عند اعمال التفكير في ذلك ان مفهوم العقل الموضوعي لا يلائم حقا سوى الحضارات الميتة او الهالكة حيث العمل الثقافي الموضوعي مستقل عن النشاط الذي ولده. في هذه الحال، لا تتعارض الثقافة والطبيعة على نحو ما يروق للبعض ان يقول في كثير من الاحيان، بل تكون جوابا للطبيعة في عمل، وتغلو هي ذاتها طبيعة، شيئا بين اشياء اخرى استمدنا منها ارادة الانسان ورغته، اما مفهوم البنية الذهنية، فهو يمزجه ما بين الدين والفن والحق والفلسفة والادب، اما يجمع في ذاته اغراض النشاط الاجتماعي والوعي الانتقادي (النسائي التحليلي) للمجتمع ويؤدي بالتالي الى نتائج متباينة حسب ما اذا كان يجري تطبيقه على مجتمعات الماضي المغلقة، او على مجتمعات الحاضر المتغيرة باستمرار، ولا فعالية لذلك المفهوم الا في المجتمعات المستقرة او التي يجري فيها تطور غير ملحوظ : والنقص المشترك في هذين المفهومين هو عجزهما عن التعبير عن مجتمع يعيش في غليان» — الايديولوجية العربية المعاصرة، المدخل الطبعة العربية، ص 31 و 32.

إن الأستاذ العروي، في هذا النص، يعبر بحق عن الطابع الاجرائي لهذا المفهوم وبالتالي عن الاستخدام المزدوج له، وهكذا فان توظيفه يؤدي بالفعل الى نتائج متباينة ليس فقط بحسب تطبيقه على مجتمعات الماضي المغلقة او مجتمعات الحاضر المتغيرة — حسب تعبير العروي — بل وكذلك — فيما نعتقد — حسب الرؤية او الموقف الايديولوجي الذي يتبناه الباحث الانثولوجي او الاجتماعي. لذلك لا نشاط الأستاذ العروي استخلاصه الاخير الذي يرى فيه انه «لا فعالية لذلك المفهوم الا في المجتمعات المستقرة والتي يجري فيها تطور غير ملحوظ» فهذا الاستخلاص يبدو متناقضا مع تأكيد العروي السابق على اجرائية المفهوم وسائر طرق استخدامه. ومن ثم تبين النتائج المترتبة عن ذلك. فاذا كان الأستاذ العروي ينتقد هذا المفهوم كما استخدمه شتروس في أبحاثه الانثروبولوجية في (بنيات المجتمعات البدائية المغلقة) وكذا (بنياتها الذهنية الاسطورية)، فانه يكفي ان نشير هنا الى الاستخدام الاجابي والفعال لمفهوم (البنية الذهنية) عند

رواد (البنوية التكوينية) سواء في اطار (علم النفس التكويني) المتمثل في اهم اعمال جان ياجي، أو في اطار (سوسيولوجيا الادب والفكر) المتمثلة في اهم اعمال الناقد والمفكر الماكسي لوسيان غولدمان — وخاصة مؤلفاته المنهجية تذكر من اهمها هنا : (البنيات الذهنية والابداع الثقافي) (الماركسية والعلوم الانسانية) (العلوم الانسانية والفلسفة). المترجم

(8) ليفي شتروس : المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، المجلد 16 عدد 4، 1964.

(9) يقول شتروس : «اننا لا ندعي بيان كيف يتعقل الناس الأساطير، وإنما كيف تُدرك وتُتعقل الأساطير في اذهان الناس دون وعي منهم» من كتاب (النبيء والمطبوخ) ص 20.

(10) ليفي — شتروس : الفكر المتوحش، ص 307.

(11) ليفي — شتروس : الأنثروبولوجيا البنوية، ص 28

(12) ليفي — شتروس : طوطمية اليوم، ص 131

(13) يقصد فكر الباحث والفكر المدروس — المترجم.

(14) رغم ان الانثولوجيا — كما يرى الكاتب — تدعى انها تسعى الى التقليل من التعدد الظاهر للبنيات الذهنية في اطار الذهن البشري العام، فان من اهم الأطروحات التي يتمسك بها شتروس هي (تعدد وتنوع الثقافات وتواجدها التزامني (السانكروني) في مرحلة زمنية معينة (هذا يتضمن بالطبع نفيًا صريحًا لتطورها الجدلي وصورتها التاريخية بالمفهوم الماركسي)

(15) ليفي — شتروس : الفكر المتوحش، ص 173

(16) ليفي — شتروس : الفكر المتوحش، ص 308 — 309.

(17) حتى تتبين لنا هذه الخاصية اللانهائية للأسطورة اسوق هذا النص لشتروس يوضح فيه طبيعة هذه الخاصية يقول في (الأنثروبولوجيا البنوية) : «لنعترف بان دراسة الأساطير تقودنا الى مشاهدات متناقضة. ان كل شيء يمكن ان يحدث في الأسطورة ويبدو ان تتابع الأحداث فيها لا يخضع لآلة قاعدة من قواعد المنطق او الاستمرار. كل ذات يمكن ان يحمل عليها اي شيء، وكل علاقة يمكن تصورها محتملة. بيد ان الأساطير الاعتيادية في الظاهر تتكرر بالخصائص ذاتها احيانا في مناطق مختلفة في العالم ومن هنا تطرح هذه القضية : اذا كان محتوى الأسطورة جازئ بكامله، فكيف نعلل تشابه الأساطير الى هذا الحد في مختلف ارجاء المعمورة ؟ ان ادراك هذا التناقض الأساسي الذي يتعلق بطبيعة الأسطورة، هو وحده الذي يمكن ان يبعث فينا الأمل في حله» — المترجم

(18) ليفي — شتروس : النبيء والمطبوخ، ص 346

(19) انظر بهذا الصدد خاتمة كتاب (المدارات الحزينة)

(20) ليفي — شتروس : من العمل الى الرماد، ص 408

(21) نفس المرجع السابق، ص 408

(22) يلحق الكاتب هنا الى دراسة انجلز المعروفة لهذه الموضوعات والتي التزم في بحثها التحليل المادي التاريخي — المترجم.

(23) يقول شتروس بصدد علاقة الانثولوجيا بالتاريخ : «ان الانثولوجيا لا يمكن ان تسقط من اعتبارها التطورات التاريخية والتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية، ولكنها وان كانت تعطي لتلك التطورات والتفسيرات نفس الأهمية التي يعطيها اباها المؤرخ فهي تفعل ذلك لكي تتوصل عن طريق نوع من التراجع الى ان تزيل عن تلك التطورات والتعبيرات كل ما تأخذ عن الحدث التاريخي والتأمل الفكري» (الأنثروبولوجيا البنوية) ص 43 من اقتباس المترجم.

الوردة الرصاصية

في البدء كانت جنة الرؤيا
أرى فيما أرى
تيكي صنوبرة على صحن المدينة، والخيام تجلل الرؤيا
أرى طرقاً ستأخذني إلى طرق ستأخذني إلى طرق وبحراً كالمدى
فيما أرى

كانت ستعشقني العذاري. سوف أصبح نجمة
في شرفة. لو نشرة المذياع قالت آخر الأخبار قبل
الهجرة الأولى

رأيتُ وما رأيتُ
مدينة تمشي وعذراواتها يفقدن عشاقا ويفتقن القميص
ويحترفن الغزل كي يفتن ثانية
رأيتُ كما رأيتُ

هنا شاهقة الرؤى / لي منتهى شجر مسبحو فوق
جنتي المحاصرة المباحة / هل رأيتُ تفاحة الفصحى قلنسوة
البلاغة، غيمة الشعراء / كانت جنة الرؤيا بدايتي الاخيرة
هل رأيتُ فيما رأيتُ

نهاية الهجرات / كل مدينة ونجر ومنعطف السلالة
جيفة ترث الجزيرة

هل أرى وطناً يعيد الشكل، يمزج جنة الرؤيا بفوضاي
الجميلة، يخطي المعنى معي، يحتاج في لب السبايا
قالت الأخبار هجرتي الكسيرة في طريق كلها طرق مطوّقة
بعذراوات

نحرسن الخيم بالدم العاري
ويستطعن انتشاءً في دم لي
أو دم لعموض أخباري

لَهُنَّ خَفَائِفٌ يَخْفِقْنَ فَوْقَ يَخْيَمٍ وَكَنِيْسَةٌ تَنَازِلُ
رَأَيْتُ صَلَاتَهُنَّ جَنَازَةً.

يَعِشْنَ فَرَسَانًا وَيَفْتَحْنَ الْقَمِيصَ
لِكِي يَطِيْبَ الْغَزْلُ. يَفْتَحْنَ الصَّدُورَ. لَهُنَّ جَرَحٌ وَرَدَةٌ فِي
الْقَلْبِ. يَقْضَحْنَ الْعَوَاصِمَ بِالْخَيْمِ

هَلِي أَرَى فِيمَا أَرَى
مَرَاتِي انْهَارَتْ عَلَى حَجَرِ الطَّرِيقِ وَرَفَقْتِي / يَنْصِبْنَ اشْرَاكَ
يَسْمِيْنَ الْحَرَابَ حَذِيقَةَ وَالْمَاءَ مَأْوَى
يَتَكْرَنَ نَهْدُهُنَّ، يَضَعْنَ فِي شُرَفَاتِ أَحْلَامِي حَنَاجِرَهُنَّ
لِي عَشَقْتُ مَغَامِرَةَ بِلَادٍ هَيَأَتْ أَسْرَارَهَا
لَذِيْبِحَةِ الرُّؤْيَا

أَرَى فِيمَا أَرَى
مَدَنًا تَجْرَجُ عَارَهَا وَمَدِينَةً تَسْتَنْفِرُ الْأَسْرَى
تَرْصَعُ جَهْرَهَا مَخْتَالَةً
وَتَصْبِيحُ لِي فِي هُودَجِ الْمَهْجَرَاتِ
لِي مَاءٌ يَقَاوِمُنِي لِكِي أَنْسَى

لَهَا مَاءٌ يَسْمَى مَلْجَأٌ وَخَدِيعَةٌ تَقْدُ

النِّسَاءُ

يَطْأَنَّ قَلْبِي

كُلُّ مَا يُنْسَى يَسْمَى جَنَّةَ الرُّؤْيَا
لَهُنَّ تَمِيمَةٌ فِي طِينَةِ الْجَسَدِ الطَّرِيقِ / وَكَلِمَا أَنْسَى
اسْتَمَى وَرَدَةُ الْفَوْضَى عَشِيقَتِي الصَّغِيرَةِ. كَلِمَا أَنْسَلُ
مِنْ لَيْلِ الْمَدَائِنِ، مِنْ سَلَالَةِ جَيْفَةٍ تَرْتُ الْجَزِيرَةَ،
كَلِمَا...

فِي جَنَّةِ الرُّؤْيَا أَرَى مُسْتَقْبَلًا
وَأَرَى حَفِيرَةً.

— 2 —

أَسْتَعَفَّنَةُ اللِّغَاثُ لِيَحْتَمَلَ الْمَوْتَ
كِي يَشْهَدَ الشَّرْقُ مُسْتَسْلِمًا لِلْغُرُوبِ

حَوْلَهُ جَوْقَةٌ / لَيْسَ لِلشَّرْقِ، لَمْ يَبْقَ إِلَّا صَدَى الْقَيْدِ
الَّتِي تَنْجَحُ الْعِظَمَ / لِي بَرِيءٌ مِنَ الشَّرْقِ

من قلعة من كهوف
 بريء من الصمت محتبئاً في الكلام.
 اللغات التي أسعفتني الى الموت غادرتها
 ألقاً الآن للخيمة الحرة المشتتة
 ألقاً الآن للتيه للمنتهى / ليس لي
 للبيوت التي طاردتني
 لجبانة ضاق في قبرها
 للمدى يحضن الطائرات المغيرة ليلاً
 ويقتالني.

— 3 —

مشى في شهوة الفوضى يوازي كل شيء في فضاء الشرق في
 شكل له لا يقبل الترميم
 مشى في وحشة التهم
 لن يصل الكلام اليه
 يمضي شاهقاً يُفضي لجنته التي اشهى
 يؤالف أم يخالف
 أم يؤدي طاعةً للطقس في ردهات
 هذا الكهف
 لا تسأل
 فقد أضحي بعيداً نحو جنته
 وحيداً صار في حل من التنظيم
 لن يصغي لمنعطف اللغات، تراثه تيه
 ويخرج من جمال رماده شعب الشظايا
 شهقة القنديل
 جَلَجَلَةُ الكتابة والصدى
 وفضيحة التشجيم^٥
 يمشي خارج التقويم.

— 4 —

أسعفته / ولكنها حاصرني
 رمته على كوكب الليل / هاجرث كي أفضح الليل في الشرق
 لكنها /

في غبار التراتيل كانت له
للذي نكهة الخبز في ساعديه
الذي يترأ الشرق من لثغة في يديه
الذي
أسعفته اللغات وصلت عليه

التي أستعفتني شكتني لشرق النهايات / تحنو عليه بشمس
رصاصية / ودعته / دعتة لكي يقبل القتل، كي يحسن اللغو واللغو
كي يستفيق الحطام إلا لا هي /
لكنها حاصرتني.

— 5 —

سألوه

واشتبكت جيوش فوق جثته
ثلاثم
أو تقاوم
طينة الجسد الرمادي احتمت بسلالة الشورى
تقاوم أو تلامم
طينة الجسد الطري تجاسرت
عبرت بلاداً كالشواهد، راودتها شهوة المنفى
تلامم !؟

عندما سألوه كانت نخلة الرؤيا تعيم بمقلتيه
وكان تاريخ يضلله الوضوح

سألوه

كان موزعا بين السقيفة واحتمالات الخلافة
واضطراب النص والفتوى
ومختلف الشروح

سألوه في شفق الوقعة والمشائق كلها
كانت له
قاومت !؟
لكن ما الذي يبقى
نقام لأجلك الرايات
موثك سيد

ستكون عبداً عندما لا تنحني في ظل قوس النصر
يبقى، ما الذي يبقى
تقاوم أو تلائم

جنة الرؤيا يداك
وكاحلاك على رماذٍ باردٍ، قاومتِ أو لاءمتِ
كانوا يسألون الفقه والقانون والمُتَن الذي
كتبوا هوامشه وسدّوه بِجِلْدَةٍ كاسر
وجميع ما يبقى لك الآن
الكتابة والغياب

هَدَيْتِ أو كاشَفْتِ، إن سألوك
قُلْ لهم الجواب
هَدَيْتِ أو حاصرتِ أسرار الذبيحة
سيدٌ في الموتِ
لا دُمك الذي يُغري بِأُخْطابِ دَمٍ عَيْدٍ
ولا العريضة الفصحى ستبتكر البلاغة عندما ترثيك
قاوم

واحفظ الطين الطري

ولا تلائم

كلما سألوك

قاوم

سوف تهذي سيداً ويموتُ موتك
عندما نصبوا السراشق خارج الأسوار وانتظروا
لكي ينهار وقتك
أين صوتك * دُعْ لهم سبعةً لكي تُصِلَ القوافل مكةً بالقدس
تمتد القبائل
دُعْ هم، يطأون جثثك الفطيسة
كلما واصلتِ صمتك

فانقذ.

سيكون في الطير الذي ليديك شهادة

تسمع عندما تهذي

يقاوم

أو يلائم

عندما تُغوي يديك سفينةُ التيه

انفصل

دع فُسحةً كي لا تغادرَ جنةَ الرؤيا
وقاوم.

— 6 —

رأيتُ يدين تشبكان في جسدٍ

رأيتهما ملطختين بالتلوين

صلصالٌ وصورةُ عاشقٍ وتَفَجَّعَ الحُبْلُ

/ خفائفها الجميلة سوف تسقط / مَنْ لها.

ويدان تشبكان في الجسد الطري، وجنةٌ في الطين

رأيتهما

عشيقٌ شاردٌ

ومخاضها يغري اللغات / خطيئةُ العربية الفصحى

لها

ولها خفائفها الجميلة. كدْتُ من خوفٍ عليها

مَنْ لها

مغدورةٌ، ويدان تشبكان في جسدٍ نُقِصَتْهُ

الحروبُ. رأيتها

ورأيتُ فيها لحظةَ التكوين.

— 7 —

اسرارُ فاكهةِ المساء، سريرةُ المأوى

ومحتملان :

موتٌ للذي ينسى

وموتٌ للتذكر

سيدٌ في القيد أرحى للمدائن من مدينته

سيهذي مثل شعب

مَنْ له / مَنْ لي بهابويةٌ ليهذي

جنتي نعشٌ على رثيبه

مَنْ لي / مَنْ له

طَرِّقْ ستأخذني إلى طريق ستأخذني إلى طريق
وأحجارُ الطريق ستلبس اللحم الذي / قدما عاريتان
في بردٍ، وكل الأسلحة

تكنظُ في أثرِ طريدٍ
ربما هلعاً / شريدٍ
ربما ولعاً

لها. قدما

جناتٌ، جحيمٌ، ربما تنسى جميع الأضرحة

قدما

هل قدمٌ مقدسة الخطايا والخطى ابتهلت
لشيءٍ ليس يسمع
ليس يغفر

خيمةٌ أم حرقةٌ في شهقة الصوفي
أسرارٌ لفاكهةٍ
ستنسى عندما تنهّج في شغف وترتطم الحجارة
بالمدائن والمدى

مَنْ للصدى
مَنْ لي بصارية تسلمها المرافئ
للمرافئ
للمرافئ

إنه يهذي

يُجانسُ أو يطابقُ أو يناقضُ
إنه يهوي إلى لغة الشرائك

من له قلب ستكسره المنايايل الصديقة
أو له شعب ستخلعه الخوازيق الشقيقة
جنتي عرشٌ على قدميه

محتملان :

موتٌ للذي ينسى
وموتٌ للتذكر

سيّد في القوس
يصغي للقرى ويقايض المدن الحبيسة بالأغاني
عندما ضاقت به، اتسعت له
وسّعت لأكثر من دم

يمشي ويهذي
لم يكن قلباً له / جرحاً
وكل رصاصة تأتي بظهر رصاصة
والقلب، هذا المجرّح لا ينسى
ولا يتذكر القتلى
لعلّي صرخة في أمة ثكلى
لعلّي أمة ثكلى
لها / مَنْ لِي بِذاكرة تحاصرني .. ولا تبلى
أتوا من فجوة في البحر
جاءوا من جنوب الوقت
كان الله لايسهو
ولكن الجهات أتت مدججة
بما لا يذكر الجندي أو ينسى.

— 8 —

وردة للبحر
أشكال لموت الأرض
عرش للذي يغزو.
قالت واحتمت بالخنجر الدامي
لها قتل وللشعراء فاجعة الكلام
وللذي يرتد قبر

لم يعد قبر.

هي الأرض التي للموت
للبحر المراكب والمدى، ومالك مالت على رئة لشعب
شَبَّ عن قفص اللغات
لها. لأطفال لها. لغامر ينجو. لهودجة المدائن
وهي تكبو غير عابثة. لشعب شَطَّ في تيه ويستشي
ويغفو.

غير عابئة وتكبو

مَنْ لها. مَنْ لي

أرى جثثاً تسير وتحمل الرايات

تهتف في عباآت مغمسة بزيت الله. تهتف. والمساجد
لم تزل في سجدة الخوف الكعبة. لم تزل في وَهْدَةٍ
ورأيتُ نعشاً سيداً.

لغةً وبحرٍ

والذي يرتدُّ مرصودٌ

له قيدٌ وقبرٌ

سيدي ملكٌ على بحرٍ

وذاكرةٌ ستنسى عرشها، وعريشةٌ أشهى

ومختبلون مأخوذون بالبحر المدجج

بالمدى العربي مثل القيد، بالقتلى

بمحتمل العواصم وهي في كيس الخراج

بأمة مصلوبة تهفو لموتٍ سيّد

ومقاصيل أفسى.. وأعلى

لم تزل

مغدورةٌ تهتاج في قوسين

شاحمةٌ بوجه الذهب، تصرُّخُ

كالذبيحة في المدى العربي .. كلا

قال لي :

ما أجمل القتلى

هناك موزعين على المداخل يحرسون قبورهم

وأنا على قيدي هنا

هل كنت مختلجاً يوارى عازةً

أم كنتُ مثل الوقت محتلاً

مَنْ لي بذاكرةٍ تحاصرني .. ولا تثلي.

— 9 —

هودجها يميل / عَدَلُ الفرسانُ هودجها / يميلُ

مليكةً في غربة الشيطان

موغلةً تعذيبها القبائلُ

واحتفال الليل، والسفر الطويل

تختال في وجم
لها في كل أرض خنجر
ومآتم منصوبة وفم قتيل
مرصودة للهتك، أطفال لها،
ولها الصحاري والمدى العربي في قيد
وهودجها يميل
وحشة تبكي على وحش
وهودجها مليك الأفق
أعراس لها في مأتم القتلى
ولن تغفو
ولن يهتز بعد الآن هودجها الثقيل.

— 10 —

رأيت رماده يرتد يهزج يستعيد ثناره شجراً وتاريخاً
ومحتملان :

دار للذي دمه بروج الوقت
دائرة لمن ينسى

رأيت رماده إثرًا لمعراج الصدى. درجاً لشعب شارح
في غربة الأمواج مثل التاج. كان رماده تاجاً على شرق
النهاية وهي تبدأ. لم يكن ينسى عناصره. حريق غامر
وعرائس القتلى وبلدان لها مدن تقاتل أهلها ونعاصر
الشهداء، مرتداً من الانقراض يخرج. لم يكن هذيانه تعباً
ولا فوضاء تذكره الخديعة. كان في قلبه رماداً سيّداً.
ملك على كلماته. غنى. رأيت كلامه شجراً وتاريخاً
ومحتملان :

زوج للصبية حينما يتضاحك النهران
في خجل ويكتظان بالشوق الشهوي.
زحاجة الرؤيا لمن ينسى ويغفر

عندما يهدي يصوغ رماده وولناً، وطنته الطرية أول التكوين

شكل البرتقال وزينة الفوضى وخندقه القتال وعاشق
يخطي بعاشقة وقافلة من الأعداء
شاحنة

كان نقيضة الاسماء. تذكاراتها لغة
وللكلمات في أشكالها جنس الذبيحة وإبتهالات
الغبار

وصورة للماء
خلوها دما فينا
يذاها دورة الأفلاك
أبراج لها تاج
وهودجها يغطيها
دعوها تحضن الجرحي وتنتخب الضحايا
تفتدي، وتحاسب الموقى إذا ماتوا
دعوها حرة فينا
ستعطينا دمايتها لتشعل زيتها فينا.

يذاها برتقالة دارنا وحديقة لتهالك الأسماء
كانت عندما كانت هوث في حوضها مدن وأفراس
ونجم شاحب وشرارة الانواء.

فضحتنا مثلما سكتة تندس
هذا حلم وحش
ونحنال به
نسأل من أين إلى أين ولا نسأل عن تاريخها الآتي
ولا تهتز في أحجارنا سنبلة للشك. لا نشكو من الوحش
فجاءت

مثلما حنية تهذي لكي تلهو بنا
فضحتنا

فتركنا للذي ينشأ من أحلامنا
حرية الموقى

تركنا كوكباً في جسد الشرق لكي يختار من أيامنا
وتركنا ماءنا الغالي لكي نشرب من بئر المقابر
فَضَحَتْنَا

والذي ينهار لن نرأف به
للفضح هذا الجسد الهالك
هذا الحدث المالك
لم يبق لهذا الشرق من وقت
سنبكي عندما يخطئه الهدم
افضحينا
أحجارها تاج على ذهب المدائن

— 13 —

أحجارها تاج على ذهب المدائن
صورة للماء
أخبار الحقائق في حبيبتها
وليس جنة للنار
مدت لليتامي للمصابين ابتلاء بالردى
مدت يدا

كانت تحاصر آخر الرايات في شرق القبيلة
من رأى مدناً مكدسة
رأيت هودج القتلى على خشب عتيق
ربما العرب الذين /

مدينة صارت وتختصر المدن
تمحو وتكتب
من رأى امرأة تلملم ظلها لتصد جيشا
من رآها — في قميص واحد —

حلما ووحشا
من رأى عرباً على عرب
سلالات ، لغات
من رآها أمة مندورة
عرشاً ونعشا.

لَهْنَ تَمِيمَةُ الذِّكْرَى وَمَدْخِرَاتِهَا
يَمْشِينَ مَصْطَبِرَاتُ

ثَاكِلَةٌ وَعَذْرَاوَاتُ
قَمَصَانِهِنَّ غَزَالَةٌ مَدْعُورَةٌ وَجَسَارَةُ الْأَسْرَى
سَيْنَسِينَ الْكَلَامِ، خِيَامِهِنَّ اهْتَلَكْتُ. مَنْ أُعْطِيَ
لِفَاكِهِ الْمَسَاءَ سَفِينَةً مَكْسُورَةً وَمَحَا الْهَوَاءِ
وَصَادِرَ الْمِينَاءِ
مَنْ أُعْطِيَ النِّسَاءَ نَوَافِذَ الرُّؤْيَا وَأَطْفَاءَ نَجْمَةِ
الْإِفْلَاقِ

مَنْ دُمْنَا عَلَى يَدِهِ
وَمَنْ يَدُهُ عَلَى دِمْنَا
وَمَنْ مَنَا سِرْسَمَ آخِرِ الْأَشْرَافِ
مَنْ لِلنِّسْوَةِ اللَّاتِي بَيْنَ النَّهْرِ وَالْمَجْرَى
لَهْنَ خَدِيدَةُ الذِّكْرَى
لَهْنَ الْفَقْدُ وَالنِّسْيَانُ
مَنْ لِي بَعْدَهُنَّ وَمَنْ لَهْنَ عَرِيشَةٌ بَعْدِي
وَحِيدَاتٍ عَلَى خَشَبِ الْحَجِيمِ
وَالْمَدَائِنُ تَشْتَخِذُ الْمُنْفَى
وَيَرْجِعُ لِي الصَّدَى
وَحْدِي

لَهْنَ الْقَبْرِ
لِي قَيْدٌ وَلِلْفُلُواتِ أُخْتَامُ الطَّرَائِدِ
لِلْمَوَائِدِ نَحْبَةُ الْأَقْدَاحِ
لِلرَّسْلِ الْكَثِيرَةِ فَجْوَةٌ فِي التَّيِّهِ
مَصْطَبِرَاتُ

لَا يَمْشِينَ. لَا يَمْشِي بَيْنَ الْمَاءِ

عَذْرَاوَاتُ

مَنْ لِي / مَا الَّذِي أُسْرَى لِمُنْعَطِفِ الْخَرِيطَةِ

مَشْرِقًا كَحَمَامَةِ الْبَشَرَى

غَرِيبًا غَائِبًا

وَمَضْرَجًا بِتَأْنٍ الذِّكْرَى

أحايذُ بين موتين :
انتهاء الأرض حتى قهوة المأوى
وخاتمة النشيد

بَكَتْ أَوْ بَكَتْ فِي جَنَّةٍ تَهْوِي عَلَى الْقَدَمِينَ . قَالَتْ ، رُبَّمَا ،
وَتَشَبَّهَتْ بِتَهْدِجِ الْفَرَسَانِ :

«مَنْ لِي بَعْدَكُمْ . خَلَوْا خِيُولَكُمْ
تُحِبُّ ، وَخِيمُوا عِنْدِي . دَعُوهَا تُخْرُسُ اللِّغَةَ الْجَرِيحَةَ
كَيْ أَمُوتَ وَحِيدَةً فِي حِضْنِ فَارِسِي الْوَحِيدِ»
بَدَأَتْ خَاتِمَةَ النِّشِيدِ . بَدَأَتْ فِي الذِّكْرِ .
دَعَوْنِي خَائِفًا . لَوْ أَنَّهُمْ تَرَكَوا لِقَلْبِي حَسْرَةَ الْفَقْدِ الَّذِي يَنْسَى ،
نَسَوْنِي فِي نِسَاءٍ ، خَيَّائِي فِي سَرِيرِ الْغَدْرِ . لَوْ أَنَّ السَّفَائِنَ
كُلَّهَا ضَاقَتْ لَكَانَ الْقَتْلُ أَجْمَلَ مِنْ يَدٍ مَغْلُولَةٍ فِي وَحْشَةِ الصَّحْرَاءِ .
بَكَتْ عِنْدَ الرَّحِيلِ وَكَتَتْ فِي الذِّكْرِ .

— 15 —

بَغْتَةً تَبْرُقُ أَسْرَارُنَا
فِي دِمَاءِ الْكُوَامِنِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ
مِنْ لَيْلَةٍ هَيَّأَتْهَا التَّوَابِلُ ، مِنْ قَاتِلٍ ، مِنْ مَلِيكِ مَلَائِكٍ
مِنْ هُنَاكَ

حَيْثُ أَسْمَأُنَا فِي بِلَادٍ
وَأَحْبَابُنَا الْقَاتِلُونَ احْتَمَوْا فِي بِلَادٍ
وَنَحْنُ بِلَا مَدْخَلٍ لِلسَّمَاءِ
سَيَبْقَى عَلَى الْمَوْتِ أَنْ يَفْتَدِينَا
سَيَبْقَى لَنَا فِي الْقُبُورِ وَأَسْرَارُنَا فَسْحَةٌ لِلْفَضِيحَةِ
يَبْقَى هَلَاكُ لَنَا

هَلْ رَأَيْتَ الْجَنَائِزَ تَخْرُجُ مَحْتَجَّةً
وَرَأَيْتَ الدَّمَاءَ الْمَهَانَةَ فِي مَوْتِهَا
وَرَأَيْتَ السَّمَاءَ
تَضِيقُ بِعَصْفُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ

سبقى هلاك

لنا بغتة هذه المزهة بتاريخها

طفلة في السبايا

لها في اللغات انتحار

وفي الشجر المستهام انكسار الغصون

لها في الجنون احتمال البقايا

تري من لها في السفائن في غربة البحر في جثة

وزعتها القبائل في شهقة حرة... أن تموت ؟

طفلة صدرها في السيوف وأخبارها شغف للحياة

وقمصانها مثل شمس تطوف ملطخة مترعة

ببقايا الصباح وقهونها للضيوف الغزاة

وميزانها غابة الأشعة

طفلة راهقت

والسلاح تميمتها

ظهرها في الخيم والأمة الراجعة.

— 16 —

نهض الرماد كأنه بنأى

كأن شهيقه في زينة البحر.

انتهى وقت

سيأتي آخر

فدخلت في نار العناق

سيذهبون الآن

من لي

من لهذي الخيمة المكسورة الوثدين

من يبقى يصد رصاصة الموت الأخير

بكي في التذكار

كان البحر وحشياً وكنت ملطخاً بالفقد

مازال الدم المهذور في كأس الشوارع في رؤى خشب بمنعطف

المواكب

كنت الرايات تُجهش :

سوف تذهبُ ؟
مَنْ سيبقى ؟!

كنتُ في شفقٍ من الذكري
كأن السبي فينا مرةً أخرى
كأن البحرَ لن يسع المراكبَ، والنوارسُ
سوف تغرينا بمقتبل الضياع
كأنما ينأى

ويحتكمون للفوضى
لهم أسرارهم ولهم بلادُ
جنة الجرح التي رسم الملائكُ حولها سوراً
سيحتكمون للفوضى
بلادٌ لم تزل
وحجارة تمشي
وقلبٌ أثقلته كثافة الرؤيا / بكث لي :
«دَغ جوادك يرتوي

من زرقة النهدين
دعني
ربما بعدي سيتحدثم الرماح
وبعدك الصحراء»
قالت :

«كلما تنأى...»
سيحتكمون / تبدأ هذه الفوضى
يدٌ في صخرة الوديان، سوسنة تسن براءة الأمواج
كنا فتية في وردة الفوضى
يعيدون الملامح للذبيحة
يستعيدون الطريدة
فتية للفقْد منتصرون في أشلائهم
ويَدٌ على جرح
يدٌ في جنة

ساروا على أسرارهم
كان الطريق يعبرهم ليد فترسمهم على حجر الطريق

ملكٌ على الفوضى
وسيدةٌ بلا عرش
وقافلةٌ توزّع جمرة الرايات، يخلعها الصديق
خطيئة الرؤيا

«ستذهب !؟»

منْ لها / مَنْ لي
ستهرع عادة القتلى إلى حجرٍ / دَعْوُهُ
ذلك الحجر الجميل
/ دَعْوُهُ

بينون البلاد عليه / فوضاهم وجنتهم
لهم أسرارٌ فاكهةٌ ونهرٌ سوف يكسر عادة المجرى
ويركض أو يَشِيطُ ..
وربما ينأى
لنافذة تخفيُ نجمةً لليل
هل تسع المراكبُ كل هذا
الموج ؟

دعني
دع دمي في وردة الفوضى
يفيض ويحتمي كطريدة النيران خلف الغابة / البركان

يحتكمون

قائمةُ القضاة
منصةُ الحكم
المحامون
الذبيحةُ والطريدةُ
شاهدُ الرؤيا
وحرأسُ المدينة

لم يزل ينأى

تلاحقه المذابحُ

مَنْ له / مَنْ لي.

/ يوليو 83

قنديل العرافات

جذع امرأة.

من حُلْمَة الثدي تنسل يمامة تضلل الرياح بمراوغاتها الرشيقة وتُسَوِّر مقصورات النهار
بابتهالات مترعة بأنين خافت لا يسمعه غير الصياد الشره الذي يكمن خلف دغل مُرسِلاً
نظراته إلى أعلى، يرصد ظلاً مُحلّقاً (لا يبتغي الظل بل يشتبهى البدن) ويصيخ لرفيفه.
يصطخب في الرأس فحسب.

فِخاخ تطوّق الضفة، تُواري ذؤابتها تحت أجسام، متأهبة للانقضاض.. وحين تئأس
ترجل، زاحفة، تجاه مَكَمَن آخر في الحقل أو قرب مخزن للقش. واليمامة تحتمي بدهاليز السماء
وتركّض من دَرَب الى دَرَب، وأن تحدف إلى أسفل ترى مجزرة، فتستل من جناحها أقحوانة
وترمها.

إنها الأرض تُذرف مجزرة لأنفاسها رائحة طين مطعون بالدم. لماذا ساحات الفقراء لا
تترنن سوى بجثث أنبائها؟ وحدها يغتالها النصل بقتة. عند العَتَيّة نوّني مشروخ الرأس
بمجداف. بخار يتصاعد مشخناً بالعويل ويوشك أن يعتصم بغيمة لكنها تُفَرّ مذعورة إذ للبخار
هيئة عنكبوت هائل أو هو تابوت ورثته الخرائب من الخرائب، وتتعرف اليمامة على ذلك
السائس الهزيل الذي كانت تلتقط من راحته القش، إنه الآن مشنوق بِحَذْوَةٍ.. ياللبائس، كان
رحيماً كالرغيف، وها هو يتدلى مهجوراً حتى من رفيق يرشّق موته بالصلوات والهديان. بعيداً
يتناثر الأطفال أكواماً فرائس الطعنات الأولى في الاقتحام الأول، والأقحوانة سترت عري المرأة
المسنة بعد انحسار الثوب عن الركبة.

اليمامة تفرط في الأسى وتجذل جذور الغيمة جذراً لجذراً لتحتشد في ردهاتها فلؤل المطر.
آن للمطر أن يحتل مواقع المجزرة ويظهرها من الدم والجثث. وتربط الأفق بالأفق حتى لا يكون
هناك إلا فضاء لا يُحد، فيه تتعري المكائد.

ذلك الصياد الصبور ما يزال يترّص بين الشجيرات، يَقْنِص الفضاء بأحداقه ويُدغدغ
ماسورة البندقية لئلا تغفو، ويتوالب من ضفة إلى ضفة ومن بيت إلى بيت ملتصقاً بحضور

الجمامة الشبيهة، وعندما يستند على حائطٍ رطبٍ يرفع قُرْبَتَهُ ويشرب، ثم يتفحص المكان بنظرانه المليئة بالقنص.

الجمامة تهبط لتستقر على سقف قرميدي وترنو الى زوجة فلاح تحمل بيدها دلواً فارغاً وفوق رأسها سلة مكتظة بالبيض، خارجة من الحظيرة ومتجهة صوب الدار. في الجانب الآخر يجلس الفلاح فوق مصْطَبَةٍ متكئاً على فأسه ويحدّق في التربة مهموماً. يدنو منه شاب بخطى متثاقلة واضعاً يديه في جيبه وحين يجاوزه يرفع رأسه نحوه ويحدّثه. الفلاح لا ينتزع بصره عن التربة كأنه لا يسمع. بعد وقت ينهض منتفضاً ويمضي على عجل مؤرجحاً الفأس بيده القوية بينما الشاب يرمقه في إشفاق ثم يتنكّس رأسه وثقب الأرض بحذائه. يعود الفلاح ممتطياً بغله ويتوقف بالقرب منه ويخاطبه بحَقِّ للحظة ثم يلكز البغل ليواصل سيره، الشاب يتبعه مهوولاً ويخاطبه محاولاً أن يشبه عن عزمه ولأن البغل تزداد سرعته فإنه يضطر إلى الجري وراءهما. تحلّق الجمامة لتعرف أي جهة يقصدان. في الحقل جرارة تشوّ التربة وتجرف المحاصيل. يترجل الفلاح ومهرع نحو الجرارة ملوحاً بفأسه. السائق يوقف المحرك لكنه لا ينزل بل يكت محتماً بالآلة. يحتدم الجدل بينهما، شيئاً فشيئاً يخبو الصراخ مع ابتعاد الجمامة التي تمضي إلى جهة أخرى. الصياد يتثائب ويتحسس خديه. يعجب لأن الشعيرات صارت تنمو بسرعة في الأيام الأخيرة، وبالتحديد منذ أن شرع بالمطاردة. يفتح حقيبته الجلدية ويخرج المعجون والفرشاة والمرآة وآلة الخلاقة. البندقية المتكئة على الحائط تحلّد للراحة، لو تسنى لها أن تتسلل هاربة لفعلت، فجميع رصاصاتها التي أطلقت طاشت بلا روية وهذا السيد الأرعن لا يتقن غير انتقاء المخاليء والتوازي خلفها. لكن، في ساعات الغسق، حين يزيغ الجسد رداءه الشفيق عن الروح، يتناهى نشيج موجه وتعرف كم هو تعيس هذا الرجل، وإلى أي مدى مشروخة روحه. أما الآن فيصنّف مغتبطاً بينما يللم حوائجه وينتصب متطلعاً إلى الجهات المتقاطعة أمامه ثم يتناول بندقيته ويبدأ في التواثب من جديد.

الجمامة تسرح في المدى، ترافق قطعاً من الجواميس المدججة بالأجراس وهي تجر الآبار إلى وادٍ غير ذي زرع، وحيناً تهدي ررواراتها إلى عشه. وتنزل في جرن توقظ صبيّاً وصيةً يختطفان حقائبهما ويهربان صوب المدرسة المجاورة. تتبعهما الجمامة وعلى عتبة النافذة تقف وتراقب المدرّس الذي يتباهى بسوط شقرات ابتكره البارحة، يستدعي تلميذا ويعري مؤخرته ثم يجلده بشراسة. يشد آخر من شعره ويلكّمه على صدّغه وفمه. ويوثق قدمي ويدي تلميذ آخر خلف ظهره يحبل ويعلقه في المروحة بعد ذلك يؤرجحه ويجلّده. يولج بعنقٍ مقبض السوط في إسْت تلميذ... وعندما يثبكه التأديب يفتح الكتاب ويرجو منهم الهدوء ليبدأ في الشرح. تغادر الجمامة مبتعدة.

الصيدا يَدْخُلُ غابة مترفة بالأشجار والنباتات ويجرَح عوطتها بالفخاخ فتعدو الطيابة
 متشحة بالفرع تحيك بأظلافها مركبات تطفو بعيدا عن الدسائس ، والصيدا يظل ينصب
 فحا هنا وفحا هناك ، تتبعه السحالي التي تحرب بابتهاج ما يفعله . بعدئذ ينحني جانبا
 ويُحصي ما ادخره من رصاص ، ولكي يراقب بشكل أفضل فإنه يتسلق شجرة دردار ويمكث
 بين الأغصان مخبأ ، آنذاك يخطرُ له أن يفاجيء الإمامة في دارها فيجمع أشراكه ويصعد
 درجات الهواء نائرا كائنه في الفضاء هنا وهناك وعندما يسمع عواء خافتا ينزل بهمة ويقفز على
 الأعشاب ثم يركض نحو مصدر الصوت ليرى ثعلبا يرتجف في احتضاره بين الفخ يهرُس رقبته
 ويخنق عواءه حتى يحمّد. ينحني الصيدا ويخلصه ثم يرفعه من ذيله ويطوحه بعيدا.

بجامة تمرغ منقارها في أمواج الهواء وتهب زغها لأرجوحة في منزله . يد شاب تحتضن يد
 شابة ، يفرك جبينه في كفها كأنه يوسم جسده بجسدها . يسيران محتويين الأعمدة والأرائك
 في مقلتيهما ، يهمس في أذنها : أحبك . فتغمض بصرها في تخفر . يتعدان قليلا لكنهما
 يتوقفان فجأة هلعين من مكب محتفن يتقدم نحوهما . يتقهقران ملتفين حوالتهما بحثاً عن
 طوق نجاة ، غير أن الجمع يطوقهما في دائرة تضيق وتضيق ولا تسمح سوى باستغاثة ضعيفة
 يحاصرها هتاف هادر . تجثو الإمامة عند مقعد حجري يجلس فوقه كهل ينثر فتات الخبز أمامه
 ليغوي الليلال كي تحبب وتخطب معه . عبثا أيها الكهل ، لقد نزلت مع لغات العشاق
 منذ أن طوت الحداثق جداولها وذهبت من غير رجعة . تمعن في مرآة ذاكرتك لتبصر صور
 أحباتك الذين غادروك دون أن يتركوا عنوانا.

المطاردة تُنهك الخصمين . يعرفان أنهما لابد أن يلتقيا كي يحسما الأمر . هكذا قررت
 الإمامة أن تواجه عدوها ، هكذا قرر الصيدا أن يضع حدا للاستنزاف والتقيا دونما مباغنة أو
 مكر .

الإمامة تنفّر الماء ، ربما هي القطرات الأخيرة، ثم تستدير لتتفرس في الصيدا مرتقبة في
 هدوء . الصيدا يحشو بندقيته برصاصه لن تطيش هذه المرة . ينظر برهة قبل أن يصوب
 البندقية . ألفوهة مُسددة نحو القلب مباشرة ويكفي أن يضغط على الزناد لينتهي كل شيء .
 المسألة سهلة جدا وقد فعلها أكثر من مرة . لكن ما باله في هذه المرة يتردد وأصابه ترتعش ؟
 لو أنها تغمض عينيها ؟ لو أنها تستدير . والإمامة لا ترضخ لتوسلاته بل تمعن في إرباكه
 بنظراتها الحادة الجسورة . وأخيرا يخفض بندقيته ويستدير ببطء عائدا إلى المدينة . لقد لحت
 الإمامة في عينيه حزنا طاغيا .

الجسد المصلوب

أخيراً ها هي ! العنقاء التي ناديتها بالليل وبالنهار راجياً منها مغادرة ويلي لحظات ! ها هي تقترب مع اقتراب غروب شمس هذا النهار. تقترب بتؤدة وتأن ناظرة حولها في حذر. تقترب نائرة حولها — وحولي أنا أيضاً — جو المغرب العتيق. وفي كل خطوة تخطوها ترتسم على الرمال الأقواس والأسوار، وتنجلي حقول القمح ومغارس الزيتون ؛ وعند كل نظرة تجاهي أرى في ألق عينها مياه البحر على شاطئ اللكسوس. تقترب ولا تتوقف، كأن هجرة القرون لم تكفيها ولم تُعِيبها. كلا لم تعيبها. ها هي تُحاذيني، حتى أُنسى أسمع عند ارتعاشها همس الأصوات التي التقطتها في سفرها الأزلي. وها هو الفضاء حولي / حولنا، المسربل بغلالة الغروب، يتلى تدريجياً بالصخب؛ وها هي الرمال الملساء تشهد انزلاق الأزمنة بعضها تجاه بعض.

• • •

أنا العنقاء والصحرَاء المثقلة بالمغرب العتيق. وانزلاق الأزمنة المتنافر، والنتائج دوماً عن حركات العنقاء، لا يكف عن تكثيف الفضاء وشحنه بصور وخطوط ووجوه متداخلة. ها هي وليلي تنداخل في اللكسوس. ها هي الصور الماثية من مجال شالة تحل بجانب دماء القرايين في أضرحة الجنوب والشمال. ها هي هجرة الآلهة تتابع الى هذه البلاد، ثم داخلها تستمر في كل اتجاه. ها هي الآثار الوثنية الرازحة تحت الصمت الأركيولوجي تفجر الأرض وتعلن عن وجودها. ها هي رائحة الغناباج والخزامى تختلط بكافور الشرق وعطر الرومان. وهاهو، أخيراً، جلجامش يصل بعد سفر سرداني الى عصر يوبا الروماني.

يصل جلجامش ويخترق عصر الامبراطور يوبا. بكل ومسامته وجرأته يخترقه، فطراً على جو وليلي العام تغيرات محسوسة. محسوسة بحيث لم يتردد خازن أسرار الامبراطور في التنبيه اليها في أول مجلس امبراطوري : « مولاي، منذ حلول شاب غريب بأرضكم السعيدة، تغيرت طباع رعاياكم : أخذ تفانيهم في العمل يقل، واستأغهم لكهنة المعابد يضعف، كما أن إقدامهم في الحرب اعتراه خور ملحوظ. والمريب حقاً أن يرافق كل هذا اهتمام طارئ بالأجساد. كأنهم يا مولاي يرومون حقاً استرداد أجسادهم التي وهبتها الأرباب لكم ! وقد قبض حراسكم على ذلك الشاب وهو ينادي قرب قوس « كركلا » أن فكوا الحصار عن أجسادكم أيها الناس !

إنتثر الامبراطور واقفا وضرب بقدمه أرض المجلس. وبحركة سريعة التفت نحو رئيس الكهنة الممتقع اللون وقال له بحنق :

— أهذه هي نتيجة إغداقنا على المعابد ! وحقي ما راج هَلَسُ ذَلِكَ الدخيل الا بسبب تقصير الكهنة ! أتعارض في هذا أيها الكاهن الأكبر ؟؟
ازدرد رئيس الكهنة ريقه وقال بصوت خافت :

— مولاي ! لا أبقت الأرباب على من يُقَصِّر في خدمتكم ! وما أنذا أرجوكم إلقاء هذا الأمر على عاتقي، ولكم على تصفيته في وقت وجيز..
فنظر يوبا صوبه بتشكك ثم سأله :

— وما ستفعل ؟

فأشرق وجه رئيس الكهنة قليلا وقال بنفس الصوت الخافت :

— سأستفتي الألواح القديمة يا مولاي !

عند ذلك التفت الامبراطور ناحية خازن الأسرار وقال :

— ضاعفوا الحراسة على ذلك اللاجئ. وغدا مساء أحضروه لنقضي في أمره. (ملتفتا الى رئيس الكهنة) غدا مساء، أليس كذلك ؟
فأحنى هذا الأخير هامته في خشوع وغمغم :
— بلى يا مولاي..

~ * ~

(مساء اليوم التالي. رئيس الكهنة ماثلا أمام الامبراطور يوبا، وعلى مقربة منه قرفص جلجامش مُصَفِّداً في الأغلال..).

رئيس الكهنة : مولاي ! ما عز مطلبكم مرة أخرى على الألواح؛ (يُخرج من تحت عبائه لوحا ويتابع) ها هو هذا اللوح يُفْتِيكم في أمر هذا الطريد (مشيرا الى جلجامش) الهارب من الألواح السومرية. (ثم يقرأ في اللوح) :

الجسد المشبوه والمتنرد
ينفتح ويهدد باقي الأجساد
بالانفتاح
لذلك يُعَفَّر وجهه
صاحبه بالدم الشهري

للنساء من مختلف الأشكال

ويُصَلَّبُ بعيدا عن

المكان.

يعود الى انغلاقه فيعود

لباقى الأجساد سكوتها

وينتهي التمرد

يوبا (بفرح) : الدم الشهري ؟ أمره ميسور ! (ينادي أحد الخدم ويخاطبه) اذهب فوراً الى القهرمانة وقل لها تأمر النساء ألا يغتسلن. (يذهب الخادم، فيلتفت صوب جلجامش وقد علت شفثيه ابتسامة شماتة) سنتهي من بلائك، وعمّا قريب يسود للناس أمنهم !

جلجامش (هاتفا لنفسه) : أي مركب ركبت ؟ أي ضياع ألقيت بنفسي فيه ؟ الهارب من الألواح يضيع. الهارب من الألواح يُقبض عليه ويفقد اسمه الشخصي فيحترق. (مخاطباً صورة صديقه انكيدو) أنكيدو، ابق في الألواح : هناك تتمتع باسمك، وفي ذات الوقت تتلبس أوجها عديدة وتتحرك بحرية. انكيدو، اياك وفراق الألواح ! لا جدوى من سفر يكون مآله فقدان الاسم الشخصي فالاحتراق ! أجل، القبض ومصادرة الاسم يحرقان، يقتلان. فلتعلن مأثمي في الألواح يا أنكيدو !

(تدخل مجموعة من الحراس وتحمل جلجامش الى القهرمانة التي تلتطخ وجهه بالدم الشهري لكثير من النساء. وبعد ذلك يساق الى ظاهر المدينة حيث يصلب).

* * *

تتأقلت حركة انزلاق الأزمنة؛ وازداد تناقلها حتى توقفت. عند ذاك، انفصلت العنقاء عني وتراجعت القهقري. وعند كل خطوة خلفية تخطوها تتدخل كثافة الصور والخطوط والوجوه وتنبعث. رَحَدُهُ الجسد المصوب على لوح خشبي فوق الرمال بقي متماسكا. وما غابت العنقاء عن ناظري حتى لم يبق سوانا والظلام والصحراء.

ألسنا — أنا والجسد المصوب والصحراء — داخل الظلام؛ داخل الليل ؟ بلى. واذن، هو ذا نظام الأحاسيس الحميمة يُلْقِنَا. يُلْقِنَا بلونه الأسود الساتر من تلصص النهار. يُلْقِنَا بكل الخواطر التي يثيرها ويغذيها : خواطر الراحة، والعودة، والتغلغل، والاتحاد. يُلْقِنَا رغم أنف ثنائية الانفتاح / الانغلاق التي زعم يوبا أنه أسسها. يُلْقِنَا ويجمع أصواتنا في قناة واحدة، مبشرا بميلاد تداخل دلالي للأصوات.

إذن لن يتكلم أحد. أي لن يتكلم أحد بمفرده. داخل الصوت الواحد نحن مدعوون لحفلة للأصوات. أما الصوت الأوحده، المتكلم والمالك لكلامه، فقد مات منذ زمان. صوتي هو أيضا صوت الصحراء وصوت الجسد المصلوب؛ وليس هذا الحديث سوى مظاهريه الهذيانية، فليبق الهذيان ! وليستمر الهذيان :

أقول — نقول : قبل أن يسحب الجسد المصلوب ليلطَّح بالدم الشهري، رمى يوبا صاحبه بابتسامة شماتة. مع هذا الابتسامة نريد أن نقيم. ماذا تعني ؟ التحدي، والصلف، وأيضا الثقة في أن مصيرا سيحدث وأن الذات هي صاحبتها. لكن هل يوبا هو الذي صلب هذا الجسد ؟

كلا ! ولا هو كاهنه البتة ! ولا هي الراحة ! من إذن ؟

أقول — نقول : إن الذي اغتال الحياة داخل ألياف هذا الجسد هو شبح رهيب يدعى « الترتيب ». « الترتيب » هو الذي عليه أن يمثِّل للحساب في جوف هذا الليل. وهناك ما يستحق عناء إقامة جلسة : ان « الترتيب » هذا ذو سوابق عديدة ليس اغتيال جلجامش إلا إحداها. فلْيَسْتَدْعَ لنعرف من يكون ؟

ها هو ينبعث من تضاعيف الظلام مشيرا إليَّ / إلينا جميعا، وصارخا بجسارة كادت تمزق سَجَفَ الليل :

— أنا أنتم ! أنتم باستثناء الصحراء الملساء !

أندهش — نندهش : نحن ؟!

— أجل أنتم ! أقولها بكل شبر في جسدي ! جسدي الذي ليس سوى حاصل لما تكرهون وما تحبون، وما تبتذلون وما تستحسنون، ما تحترقون وما تُعزَّون. جسدي الذي ليس سوى « أرشيف » لملفاتكم المعدة بهدوء وتلذذ، ومرتع لثنائياتكم البليدة العمياء ! أنا الكراهية والحب، الاحتقار والاعزاز، الإثم والفضيلة، اللامعنى والمعنى، المذنب والمقدس، الشيطان والإله ! وهذه جميعها أنتم ! صالبوا جلجامش الحقيقيون، وأنتم واضعوا الدم الشهري على وجهه. وعلى هذا الليل، إن كان مُنصفا، أن يعلن براءتي !

وأي صوت عميق هذا الذي يتعالى من قلب الليل هاتفا : إنصافا ! إنصافا !

» » »

سأواصل — نواصل، رغم الجرح الدفين الذي نكأته صيحة « الترتيب » في أعماقي — أعماقنا. وربما بفضلها. لم لا ؟

ها تَحَوَّلَ طرأ وينبغي تسجيله : لقد تغيرت وضعية الجسد المصلوب. من الممد على اللوح الخشبي الذي كانه قبل قليل، أصبح الآن حالاً في كل واحد منا.

لذلك، ما لم يتم الانتباه الى جغرافية الصحراء الملساء، العاطلة من نقاط الترابط، سيظل جرح « الترتيب » ينزف في أجسادنا جميعا، مضاعفاً بذلك عذاب الجسد المصلوب داخلنا.

لذلك، ما لم يتم الإنصات بعمق الى أصوات التنقلات الحرة لذرات الرمال، سيظل الدم المهاجر من النساء الى الوجه يضطرب ويُجهش بالبكاء، محركاً بحدة أكبر آلة الشائبات فينا.

لذلك ما لم نحفر في ذاكرتنا بأحرف نارية أن « الترتيب » قد برّئ في مرافعة الصحراء الملساء، سيزداد إيفالنا في متاهة أحكام القيمة التي نحن أسرارها التقليديون، مبتعدين بذلك عن أمل تعظيم التمييزات الاجرامية !

لذلك أخيراً ما لم نسع إلى التعرف على « المرتب » داخل كلّ منا، سندأب على تحميل وزر كل المفارقات، كما كدنا فعل الليلة، لـ « الترتيب »؛ الترتيب الذي ليس سوى ناتج عمل ومتن تفكير.

هل أعفي يوبا من وزر الجسد المصلوب ؟ كلا ! ولا أعفي كاهنه، ولا أعفيت ألواحته ! بالعكس، إن التعرف على « المرتب » داخل هؤلاء جميعا سيزيد في تعقيد ملف القضية؛ لأنه على غرار المكائد الدائرة بين البشر، بل غالباً كأسياب لها، ثمة مكائد لا تقل ضراوة بين « المرتبين » داخلهم. وإذن لا بد من قانون جنائي للمرتبين أيضاً... لعل الجسد المصلوب فينا يجد راحته ذات يوم؛ وراحته هي فك انغلاقه..

محمد شرقي

محمد شرقي

فاس / شتبر 1981

الإرهابي

عربات الموت المجنونة. صخب بني آدم يتجمهر في رأسي. أشلاء آدمية تتناثر حول مقاعد عربات الموت. أشعر بدوار وأمد يدي نحو تلك التي تضحك الآن. كانت تضحك ونحن ننزل الأدراج. وكانت تضحك ونحن نجلس أو نناقش أو نضحك. أشعر بدوار. وحين أغمض عيني تأتي بذلة وتخطبني بعنف. أرى يدين عملاقتين تتحركان بعنف في غضب وأنا أحاول أجد لغة للفتاهم. لكنها لا تمهلني. تقبض على عنقي وتدفع بي داخل سرداب مظلم. طويل وبارد وذو رائحة كريهة. أنا أخاف وأحاول أصرخ. وهي تدفع بي عيمقا نحو تلك الأغوار التي لانهاية لها. بذلة ثانية زرقاء تأتي وتسال ما حدث. ثم يمضيان إلي وأرى البصاق يتطاير من الشفاه. أبحث عن بقايا الكلام الذي انزلق إلى الداخل. أحاول أصرخ وأجد في وسط غابة من البذلات الزرقاء. وعلى يمين صدر كل بذلة زرقاء علامة صفراء وكتابة بحبر أسود. كأنهم البوليس. أو كأنهم شيئا يشبه البوليس، وهم ليسوا كذلك. أو كأنهم بوليس من نوع آخر. ولكن البوليس هو البوليس وليس شيئا آخر. لا شيء يشبه البوليس. و لا بوليس الا البوليس. الشيء الوحيد الجدير بأن يشبه بالبوليس هو البوليس. وهي تضحك. كنت أناديها بالتليفون من البيت الذي أسكن فيه ولا أملك فيه شيئا فأسمعها تضحك. تقول أتجني وتضحك. كان الصديق الذي سلفني السرير والسقف قد سافر فبقيت هناك أحلم ببحار ميتة وعصافير بلا أجنحة. وكانت هي تتحدث عن الملائكة وتضحك. كل الملائكة البيضاء والملونة أراها ترقص بين يديها الفضيتين. تضحك. أحس دوارا. وأمد يدي الى يديها فيغمرنني دفء مفاجئ. وأنا لا أسمع. هي تتكلم وتضحك وأنا أحاور الملائكة التي توجتها ملكة. سنة سعيدة تقول. وأنا، أية كواكب مضيئة سأصنع لأهديا لها، أية أغنية شفافة ومدهشة سأحجث لها. تقف. تقول سأمضي وتضحك وتمضي. أفتح عيني. آدميون بلا رؤوس وعربات مجنونة. مغاور سوداء ولا نهاية لها. أجري. الباب الزجاجي ينفتح أوتوماتيكيا ويقذف بي الى سرداب أجري فيه حتى نهايته. باب آخر ينفتح، أنا أدخل وهو يغلق لذاته. آدميون بلا رؤوس يفعلون نفس الشيء. كأن الواحد فيهم يقلد حركات الآخر. نحري. كلنا نحري بلا هدف. وكلنا نقف. والأبواب دائما. السراديب دائما. والضجيج والعيون الغبية. أحب العشب والماء ولقاءات المصادفة. صرخت ولا أحد يجيب. أجري وأقول أحب الشمس والعشب والماء ولقاءات الصدفة. ولكن البذلات تأتي. الملائكة البيضاء والملونة تتراجع وتأتي

البذلات الزرقاء. تدق الباب وأقول ادخلي ولكنها تقف هناك ولا تدخل. أفتح الباب وتدخل وتضحك. أنا أحب الماء والشمس والعشب ولقاءات المصادفة ولا أحب البذلات الزرقاء والسراديب المظلمة تقذف بي إلى سراديب أكثر ظلمة. ولكن البذلة هي التي تأتي. إذن لم يعد أمل. إذن لم يعد من مخرج. إذن لم يعد. أجري وأدخل بابا مفتوحا. يتغلق بآلية تمضي بنا العربة التي تجر عربة تجرها عربة أخرى تجرها عربات أخرى. أقف مع الواقفين ولأولاً صدري بالهواء الفاسد. المكان فاسد وأنا متعب وأريد أن أنام. أنام. أسترخي فوق مقعد جانبي وأغمض عيني وأنسى. طبعاً لا أنسى كل شيء. أنسى أنني هنا ثم حين أفتح عيني وتقف العربة ويخرج الآدميون من هواء فاسد إلى هواء فاسد، أتذكر. تحضرني وجوه كنت أعرفها، من الطفولة أو من ليلة أمس. يعني أنسى ولا أنسى. أتذكر ولا أتذكر. ثم تتغلق الأبواب ثانية فأنام وأراهم يحترقون الآخر الذي أنا. الاحتقار متبادل والحوار غائب وأنا أقفز فجأة مع الذين قفزوا بخارج الباب. أجري كما يفعل الجميع. أعيش الهواء الفاسد كما يفعل الجميع. وفوق هذا، أنام ليلاً وأستيقظ في النهار وأشم وأرى وأضحك وأتغوط وأبول وأحزن وأفرح وأكسب وأحلم كما يفعل الجميع. ليس الجميع يفعل هذا. وأنا من بين الجميع الذي يفعل بعضاً من هذا. ومع ذلك فالبذلات الزرقاء هي البذلات الزرقاء. أوراقل؟ من أنت؟ منذ متى وأنت؟ إلى متى؟ هل أنت مغربي حقاً؟ ما هذه البقعة في جواز سفرك؟ والبذلة الزرقاء الأولى تقلب الأوراق. تتحدث بلغة الجن ومع البذلة الثانية. ثم. هل أنت فلسطيني، تعال، تحقيق بسيط. إذن لا يهم أن أكون البعض من الجميع الذي يفعل البعض من هذا. أكونه أو لا أكونه فأنا هو الآخر المرفوض في الهواء الفاسد والبذلات الزرقاء. أنا الإرهائي وهم. ماذا هم؟ لهذا جريت داخل الدروب تحت الأرض باحثاً عن منفذ. خرجت. تنفست ومشيت وكانت الأجساد الآدمية تنبثق من تحت الأرض وتنفس وتشمي. أفرج على المقاهي وتفرج الوجوه العمياء على هذا المتفرج الآخر والوجوه العمياء دائماً على عجل، حتى أن لم تكن كذلك. ثم يأتي الضجيج والسيارات والبذلات الزرقاء وإعلانات الموضة وأفلام الجنس. يجب أن تذهب معي. قال. وأنا أقول له لا يهمني. أنا لست ضدك. إفعّل ذلك أنت إذا أردت. أنا لا أريد. لا ألومك ولا أقمعلك. أنا لا أنام مع الرجال، هذا كل ما هنالك. أنا أريد أن أغامر وأحب الفراشات المهاجرة في جسدي. أن أحلم ولا أتعمر في الحجر الذي يتحول إلى بذلة زرقاء وهل أنت حقاً؟ ثم. انظر إلى وجوههم، كلهم من عندنا، عرب أو أفارقة. كلهم آخر. يدخلون إلى هذه الغرف المزينة بصور الجنس ويضعون القطعة النقدية داخل الثقب وتقتلي صدورهم بالشهوة ثم لا شيء. القطعة النقدية تنزلق خارج الباب وتقطع الطرق والدروب والسراديب والأبواب التي تنفتح وتتغلق لذاتها، لتستقر في البنك. ومن البنك تخرج من جديد لتستقر في جيب بذلة زرقاء. والبذلة الزرقاء تأتي إلى هنا وتنتظر أن تحدث معركة وترميها بعيداً، أو تسألنا

كيف ومتى ؟ أنا لست ضد. هذا حقا. هل رأيت، أنا لست ضد، ثم إنك مثقف غربي وترى العالم بشكل آخر. هل فهمت ؟ وهو يدخن، ويفهم. هل تحب النساء ؟ يسأل. طبعاً أحب النساء. ضحكك. أحب أمي وأحب الطفلة الصغيرة، التي تحاكم العالم ببساطة. ثم أحبها هي. تلك الأولى التي تزوجت. طبعاً أحببت الثانية وأحببت. ثم سافرت وها أنا الآن أجيب مثقفاً آخر في باريس. ضحكك. ضحكك أيضاً. وتذكرت ضحكها. تقول صباح الخير وتضحك وتعي. تقول ليلة سعيدة وتضحك وتضي. أحاول أن أكتب فلا أستطيع. أخرج وأدق باب غرفتها فتفتح لي وأدخل وأجلس وتضحك. تصنع القهوة وتضحك. دائماً تضحك. في الهو وفي الدَّرَج وفي الساحة وتحت المطر. أقول سامضي فتضحك وأمضي. لهذا السبب سأخرج في الليل وأتسلق شجرة عالية وأسأل نجمة خضراء لماذا تضحك حين أقول لها عن الأصدقاء في مدينة الاشتغال والعزلة. ولهذا السبب يأتي البرد حين ألامس يدها ولهذا السبب ولهذا السبب ولهذا. ثم أنا مللت، قلت مللت، السرايب والدروب والأبواب تحت الأرض. الإعلانات والموضة الجواز المصادر. مللت. نلتقي في غرفتي، غرفة صديقي الذي سلفني، أو في غرفتها. مللت. لهذا السبب كنت أريد أن اصرخ بعد انتهاء الفيلم أن فاسيندر مات في نهاية الشريط. هي تقول لا وتضحك. ولكنني رأيته يتسلل من الشاشة، يخفض رأسه ويمضي. هي تقول لا. أما أنا فقد شاهدته يموت. لذلك لم ينته الفيلم والمطر الذي سقط في الشاشة تسلل من النافذة وغمر الأمكنة الفاسدة بدموع مرة باردة. وكانت هي تجري في الساحة وتضحك. أنا أراه يمشي بين الأشجار، شاردا ورماديا ويدخن وينظر في عتاب إلى الشجر الذي لا يحب العصفير والمطر الذي لا يحب السنايل والمرأة التي تضحكها الحكايات الخزينة. مللت. لهذا السبب من غرفتي إلى غرفتها ومن فنجان قهوة مرة في بيتي إلى فنجان أكثر مرارة في بيتها. وحين أمل أناديبها. كانت نائمة فقلت لها معذرة لكنها ألحت، سأجي حالاً، لا بأس تقول. تضحك وتطير وتأتي. تدخن وتشرب القهوة السوداء وتدخن. نتكلم ونتكلم. ثم ندخن ونشرب القهوة وتدخن. الثانية ليلاً. كان المطر الذي هرب من الشاشة قد انتقل إلى الأجساد والعيون. والكلام المصادر والرغبات الدفينة. قلت كلمات غريبة فضحكك. أنا باردة. جلست قبالي ووضعت قدمها تحت البطانية. كنت متعباً، مستلقياً على السرير وكانت قدمها تحت بطانيتي. كانت تضحك. وكنت أفكر فيهم وكان صمت الليل الرهيب يأتي من أعين رجال وحيدين ويلف الأمكنة كلها. يضع حاجزا بيننا. أدخن وأريد أن أهرب الآن وأدخن. وكانت هي تضحك. الوقت يمضي وهي تضحك. قدمها تحت البطانية. تضحك، أدخن ولا شيء أكثر من ذلك، صدقوني !

باريس — يناير 83.

جدل الانسان والوطن

قراءة في فيلم ميشال خليفى «صور من مذكرات خصبة»

« هناك ورد في القلب، نحل وفراش في الحلق، ونساء وذكريات...
كل الحياة الجميلة موجودة في جسنا الممزق ، المثبت على
الصليب منذ ألفي سنة ، فوق هذا الصليب نتمتع بحياة غنية
لا سؤال ميتافيزيقي فيها . »

محمود درويش

يتوهم كثيرا من يعتبر ان السينما تتلخص وظيفتها في اعادة انتاج
الواقع والأحداث ، وان الكاميرا عليها أن تلتقط ما هو مألوف وتنقله الى العين
بشكله المألوف . ويتوهم أكثر من يعتقد أن الممارسة السينمائية تخضع
لقوالب جاهزة علينا فقط أن نعمل على ملاءمتها مع الواقع الخصوصي ، لكي
ننتج سينما خصوصية وأصيلة . ان السينما باعتبارها جهازا تعبيريا من
أجهزة **الحداثة** ، تستدعي التعامل معها بوصفها كذلك . وليس بعقلية ضاربة
جنورها في اللاهوت بمختلف أشكاله وتجلياته . من هنا يتبدى أن من شروط
السينما هو أن تغوص في موضوعها وأن تتجذر فيه ، وأن تراعى في عملية
التحضر هذه هويتها المحركة ، وحركية موضوعها كذلك . وبمعنى آخر فإن
التعامل الشعائري مع السينما لن يفيد عملية تطور السينما ، كما أنه لن
يحرر الجمهور من وضعه الاستهلاكي ، لأنه بكل بساطة ، يقدم له سلعة
تنفسية من نوع آخر ، في حين أن التفكير « الهادي » والممارسة الهادئة
والصبورة للسينما ، بالرغم من توتر الواقع وصخبه ، يمكنهما أن يقدمنا
وسائل استبعاد التوتر ومصادر الصخب .

احتراما لهذه الاعتبارات نود قراءة فيلم المخرج الفلسطيني ميشال
خليفى ، « صور من مذكرات خصبة » .

فيلم ميشال خليفى يتخذ من الخصب والتحرر موضوعا له . انه
يفكر في الخصب والتحرر من خلال السينما . بل ان الموضوع المستقطب
للفيلم هو جدل الخصب والتحرر . وهذا الجدل هو النسيج الذي يحبك كل

القضايا المعالجة في الفيلم . كالمرأة ، الأرض ، الجسد ، المجتمع ، الذكر ، الاغتصاب ، الاحتلال ، فلسطين ، النضال ، الغناء ... الخ . كل هذه التعيينات صمور لما أسميناه الجدل الخصب والتحرر . وهذا هو ما يشكل أصالة الفيلم ، لأننا لم نتعود على مشاهدة مثل هذا النمط من التفكير على مستوى الكتابة السينمائية العربية ، وأكثر من هذا أننا لم نستأنس من قبل بمثل هذا الطرح السينمائي من طرف فلسطيني . فضلا عن أن مشال خليفى لم يحصر جدل فيلمه - جدل الخصب والتحرر - في الفضاء الفلسطيني ، بل أنه ، وعلى ما يبدو وبقوة ، جدل ممتد ، يوظفه كهم خصوصي ، لكنه ينزاح عن محليته ليشمل ما هو عربي وإنساني عام .

ما هي الأسباب التي دفعتنا الى اعتبار الفيلم يعالج جدل الخصب والتحرر بواسطة السينما ؟ كيف طرح هذا الجدل فيه ؟ ما هي مختلف الهووم التي تتوجد داخل الخطاب السينمائي للفيلم ؟ وما هي بالتالي قوة دلالة العنوان الذي يتخذه الفيلم ؟

أسئلة متعددة يمكن أن لا نتوقف من طرحها انطلاقا من الفيلم ، لأن ميشال خليفى لا يعرض علينا مادة فيلمية غنية فحسب ، بل أنه يرصد لنا **صورا** ، وهذه أريادما أن تكون خصبة . لهذا فأننا سنحاول تفكيك هذه المادة ومساءلة تلك الصور ، بمقابلة اللحظات الأساسية في الفيلم - وإن كان فيلم خليفى لا يوحي لك بأن هناك لحظات أساسية وأخرى ثانوية أو فرعية ، بل كل مكونات الفيلم تمتلك نفس القيمة .

الفيلم يبتدىء بصور لامرأة تتحرك ، تنتهيء للخروج الى العمل ، وينتهي بنفس المرأة وهي تضرب على الصوف . فالمرأة / الجسد هي / هو القطب الجاذب في الفيلم برمته ، غير أن هذه المرأة / الجسد ممتد (ة) في المكان . في الأرض . **هناك زواج وجودي رائع بين الجسد والأرض** ، حيث يرتبط الخصب بالخصب . المرأة والطبيعة (الأرض) . فالأرض مفتصة ، والمرأة غير مقر بها بثرائها . من هنا ينطلق البحث الدائم من أجل انتزاع شرعية الأرض من جهة ، وانتزاع الاعتراف بخصب الجسد / المرأة ككيان هو بدوره مفتصب من طرف الرجل من جهة ثانية .

إن « رومية فرح » المرأة المسنة في الفيلم دائما تتحرك ، تعمل . ويعملها وحركتها ترسم نمط حياتها المؤسس على رفض حازم للأمر الواقع ، على اعتبار أن هذا الأمر الواقع يسلبها أرضها (الاستيطان الصهيوني) من جهة ، ولا يعترف لها بخصبها الطبيعي . (النظام الاجتماعي الذكوري) من جهة ثانية . لهذا فإن « رومية فرح » ستبقى متشبثة بوطنها / أرضها في الوقت الذي يهاجر فيه كل اخوانها سواء الى أمريكا ، أو الى الأردن ولبنان .

وهي تتعرض الى هذه المسألة بشيء من الغضب الجامح الذي يظهر في الفيلم من خلال اشارة لاخوانها الى الصور المعلقة على الحائط . وهذه الاشارة ليست في حقيقة أمرها الا اشارة استنكار وادانة لرجال ونساء سلكوا سبل الهجرة . في حين أن « رومية فرح » قررت أن تعيش هجرتها في خصوصيتها ، أو على الأصح بحثا عن هذه الخصوبة في الأرض المفتصة . هجرة من أجل البحث عن الذات داخل المكان الأصلي للذات .

ان هذا الاختيار الذي يتبلور موقفا من الحياة ونمط وجود يتجلى في امرأة أخرى في الفيلم : سحر . انها المرأة التي ناضلت باستماتة ضد مؤسسة الزواج ، وضد القيم التي تنسج مختلف المؤسسات حيث المرأة مكيلة ، محاصرة ، صامتة ، عاملة داخل اطار محدد يتلخص في الولادة وتربية الأطفال وتهيئ الطعام والحرص على ارضاء الزوج . غير أن سحر قررت الطلاق بعد ثلاث عشرة سنة من الزواج ، تابعت دراستها ، حصلت على الاجازة في الآداب ، ثم التحقت بجامعة « بير زيت » للتدريس فيها . ان سحر شخصية نمطية في الفيلم . انها تكثيف لخطاب مستقل في الفيلم : بل انها ترقى بأسئلتها الى مستوى التصور الفينومينولوجي للأشياء . فسحر امرأة لم تتم بقطيعة وجودية في حياتها فحسب ، بل انها تعيش القطيعة ، لقد نسجت نمط حياة خاص حيث الرجل غائب كجسد ، لها خاضت نضالا طويلا من أجل الوصول الى نبذ الرجل فيها كعامل اضطهاد واغتصاب ، والعمل على صياغة شخصية جديدة . جسد آخر . امرأة مغايرة . ان سحر في الفيلم هو الاختلاف العنيف . هو الاختلاف الذي اكتسح هويته من خلال وعيه بذاته . وعنف هذا الاختلاف يتمثل كذلك في كونه يصطلم مع واقع جسور ، وزمنية ذكورية سائدة لا تسمح بهذا النوع من الاختلاف ، وهذا الشكل الجديد من الحضور للمرأة

ان الزمنية الذكورية لا تتميز بكونها لا تسمح باختلاف المرأة هذا فحسب ، بل انها تؤسس وجودها على اغتصاب هذا الاختلاف ، أو بالأحرى على عدم الاعتراف بالخصب الطبيعي والانساني للمرأة داخل الزمنية العامة للمجتمع . لهذا فان سحر قررت أن تكتشف خصبها فيها من خلال تحريرها . ومن ثم بدأ عطاؤها وابداعها (في السنة الجامعية الرابعة ألفت كتابها الاول ، وبعد تخرجها مباشرة ألفت الكتاب الثاني ... فضلا عن مساهمتها بالكلمات والحضور مع الفرقة الموسيقية)

انه يبدو لنا أن سحر بالاضافة الى كونها شخصية نمطية في الفيلم وتعتبر عن هوية امرأة / جسد مغاير (ة) ، فان مغايرتها تعكس تصورا محددا للوجود والحياة . وهذا التصور في عمقه ، ينظم الخطاب العام لميشال خليف

في الفيلم . بل يمكن أن نقول أن خطاب سحر هو خطاب ميشال خليفى ذاته ، بكل ما يحمل من قرار وإصرار ، وأيضاً بكل ما يتضمن من معاناة وألم . لأن اختيار اختلاف من هذا الحجم من طرف سحر باعتبارها امرأة لا بد وأن يولد شيئاً من المعاناة (وهذه المعاناة تعترف بها باستمرار في الفيلم حتى نهايته ...) هذا من جهة . ثم أن التصور الجدلي الرائع الذي يحمله خليفى حول المرأة في الفيلم ، يكتسب اختلافه هو أيضاً من حيث كونه يحمل هما تحريراً مغايراً للمرأة (من هنا تأتي أهمية السؤال الذي يطرح على سحر حول المظاهرات وتنظيم الاحتجاج فقط ، بل هو نضال وجردى عام يشمل الذات ماهية النضال . النضال عدنها لا يقتصر على المشاركة في الاضرابات والرجل والعلاقات ، والمؤسسة ، ونظام الاستيطان الاسرائيلي . نضال لا يعترف بالأولويات في التناقضات ، لأن تحرر الانسان وتحرير الارض عملية جدلية ، فتحرير الارض لا يمكن أن يتم من طرف انسان يضطهد ذاته ضمن علاقات اجتماعية قهرية (من جهة ثانية . لهذا فاننا نشعر بأن هناك تضامناً كبير بين ما تعلن عنه سحر في أجوبتها وسلوكها اليومي ، وبين ما لا يقلقه ميشال خليفى من خلال السؤال (وان كان ميشال خليفى يومئذ بواسطة أسلوب الاستجواب أم نذاك حياً ما) خصوصاً وأن أسئلته مقتضبة للغاية لدرجة أننا لا نعيها ، أحياناً ، أي اعتبار بالقياس إلى مضمون الأجوبة التي تقدمها سحر . ان خليفى يختفي وراء الصوت المنبعث من خارج اطار الصورة ، ولكنه يظهر بقوة ، بشكل أو بآخر ، من خلال سحر . ونحن اذ نؤكد على عمق العلاقة الموجودة بين سحر وميشال خليفى . لا نريد أن نقول بأن هذا الأخير يتماهى مع سحر ، أو العكس ، ولكننا نلح على كون الخطاب التحرري حول المرأة الذي يحمله خليفى في الفيلم ، ليس روزمانه شعارات ، أو ادعاء مثقل بالتناقضات ، بل انه أصبح نمط حياة معيش يتجلى في سحر .

لهذا فان صوت ميشال خليفى الآتي من خارج الصورة ، باعتباره صوتاً لذكر (لرجل) كان منخفضاً او مقتضباً لكي يترك الفرصة لسحر (المرأة) لتحتل أكثر ما يمكن من فضاءات الصورة والصوت ... والحياة . ومن هنا يطرح علينا السؤال التالي : ما هو موقع الرجل في الفيلم وما هي قيمته ؟ أو بالأحرى ما هي صورة الرجل ومكانتها داخل خصب الذاكرة ؟

يبدو لنا أنه لا توجد في الفيلم صورة - وصورة فقط - للرجل ، بل أن هناك صور للرجال ، تتعدد وتتداخل وتتلاقح لتعطي لنا نظاماً من الصور في المجتمع وداخله ، أي أن ما هو حاضر في الفيلم ، في حقيقة الأمر ، ليس الرجل بل نظاماً اجتماعياً ، مؤسساً على نسيج

من العلاقات الاجتماعية الغير المتكافئة حيث الهيمنة للرجل ، ومن ثم فان الرجل ، الذكر ، الأب ، غائب في الفيلم ، ولكنه حاضر ، بشكل طاغ كمؤسسات ، كمثل وقيم تنتجها وتعيد انتاجها هذه المؤسسات ، بحيث ان هذا الانتاج وعملية اعادة صياغته لا يمكن ان يتما الا بناء على تغييب المرأة ككيان خصب . فالرجل كصور مؤسسية كان هو تناقض سحر ورومية (سحر احدثت القطيعة مع الرجل ، وقامت بصياغة نعط آخر مؤسس على رفض للرجل كعامل اضطهاد ، ورومية فرح تستخف من الصورة المضخمة التي تعطيها ابنتها ومجموعة أخرى من النساء للرجل حين يهين الحلوى) . ثم ان صور الرجل ، كما هي مفكر فيها ، لا تجعلنا نتعاطف معها . ان الفيلم يتعرض لنماذج لا تترك صورها الا اصدااء ياهته ، تنمحي بسرعة كبيرة أمام قوة حضور الصور التي يعطيها ميشال خليفى للمرأة . هكذا ننزعج أمام موقف ابن رومية حين كان يناقش مع امه وأخته قضية الأرض ، معلنا لهن بان المحامي اقترح عليه تعويض أرضهم بأرض أخرى ، ومبررا اتفاقه مع المحامي بكون السلطات الصهيونية سوف لن تتخلى لهم عن الأرض ، وانها لا تعترف بأي قانون ، حتى ولو كانت قوانين الامم المتحدة نفسها . أمام موقف ابن رومية هذا تسجل المرأة - رومية - رفضها عنيفا . هي لن تتخلى عن أرضها مهما طال الزمن وكان الثمن . ثلاثون عاما وهي تنتظر ، ولكنها لن تموض أرضها بأرض أخرى (كما انها لم ترحل الى امريكا او الى دول أخرى كما فعل اخوانها) ، ولن تتفق مع ابنها الذي يعلن تنازله المخجل عن هذه الأرض ، التاريخ ، الذاكرة . النفي المكرر الذي لم تتعب رومية من ترديده طوال هذا المشهد ، يحرك فينا ارتعاشة خاصة . انه من اعنف مشاهد الفيلم . انه يعنفنا لدرجة يجعلنا نتفاعل ، شئنا أم أبينا ، مع عنف الرفض الذي تنطق به رومية فرح ، في الوقت الذي يبدو فيه موقف ابنها (الرجل) في منتهى الضالة .

فرومية تخرج وسحر ، في الفيلم ، لا يدعيان التحرر ، بل انهن يمارسنه ، وسلطة الرجل المؤسسة ، بالرغم من ثقلها القهري ، لا تصمد كثيرا أمام قرار المرأة حين تريد ممارسة خصبها وتحررها ، أو على الأقل ، هذا ما أراده الفيلم . لهذا رسمت المرأة فيه بشكل تظهر لنا ممتدة في كل مجال الصورة ، مثلما تمتد في الأرض (رومية وهي تقطف بعض أشياء أرضها المغتصبة من طرف الكيبوتز) مثلما تمتد في المدينة أيضا (اللقطة العامة لمدينة نابلس . تنتقل الكاميرا ببطء من اليسار الى اليمين ، ونحن مستغرقين فيها كأنها تحتلنا ، الى أن تقف عند سحر وهي واقفة في شرفة منزلها تتأمل مدينتها . الكاميرا هنا لا تصطدم بسحر فجأة ، انها تحتضنها احتضان

الأم لوليدها . تعانقها بشكل تشعر وكأن هناك علاقة عضوية بين سحر والمدينة . وهذا الاحتضان الوجودي تواكبه موسيقى بالغة الدلالة والعمق ، وكأنها تحتفل بهذا الارتباط الغير المألوف بين المرأة والمدينة ، تنفر أوتار الكمان نغمات تنقلنا الى مستوى الاحساس بعمق العلاقة العشقية بين سحر (أو ميشال خليفي ، عفوا !) المدينة . هناك في هذا المشهد علاقة ثلاثية تؤكد جيل الوطن والانسان والفن فالكاميرا حين تنتقل من اليمين الى اليسار داخل المدينة ، ومن خارجها ، وتضم سحر اليها لا ترصد لنا صورا . انها بتشد . كاميرا ميشال خليفي في هذا المشهد ونغمات الموسيقى التي تواكبها ، تحكي لنا قصة علاقة بين انسان بوطن (أو مدينة ...) ولكن بأسلوب قريب من الحكى الشعري) .

المرأة في الفيلم تواجه كل أشكال الاضطهاد والاعتصاب بالحب (حب الأرض بالنسبة لرومية فرح ، وحب سحر للمدينة ...) وباختزان الصور في الذاكرة التي عرفها التاريخ العام والخاص . هكذا يتجلى البعد الانساني والتاريخي في فيلم ميشال خليفي (والفيلم يبتدىء بتسجيل تواريخ الأحداث الأساسية التي عرفتھا قضية فلسطين منذ نهاية القرن التاسع عشر) . ومن هنا نتساءل : هل كان اختيار عمر سحر بالمصادفة وبشكل عفوي في الفيلم ؟ على اعتبار أنها تزوجت حين كان سنھا ثمانية عشر عاما ، وطلقت من زوجها منذ ثلاث عشرة سنة ، حيث نحصل على مجموع إحدى وثلاثين سنة - والفيلم تجرى أحداثه في 1980 - اليس عمر سحر هو مجموع السنين الذي اغتصبت فيه اسرائيل أرض فلسطين منذ 1948 ؟

هناك تكتيف للتاريخ في شخصيات الفيلم ، اعتمادا على مفهوم الذاكرة . ليست سحر شخصية عادية ، انها المرأة / الجيل الذي عاش اغتصاب الأرض منذ ولادته ، عرف صدمة الارهاب منذ بداية تفتحه . وهو الآن يرفض الاحتلال ، وكل أشكال الحصار لتأسيس علاقات جديدة وصياغة ذاكرة مختلفة .

مسألة الذاكرة في الفيلم لها ارتباط وثيق بمفهوم الزمن . اذ انه لا يوجد زمن واحد ، بل أزمنة مختلفة ، وما يميز اختلافها هو التناقض العميق للوجود بينها ، ويمكن تاخيص أزمنة الفيلم في ما يلي :

- الزمن الامبريالي
- الزمن الاجتماعي الذكوري
- الزمن الذاتي .

الذاكرة - أو خصب الذاكرة - محكوم عليها بالليقظة الدائمة ، لأنها تواجه أزمنة مختلفة ومتناوبة . فالزمن الامبريالي - الاستيطاني مؤسس على الاغتصاب ، ومحاولة فرض هوية مفقودة ، والعمل على مسح الهوية الأصلية الفلسطينية . فهذا الزمن في الفيلم حاضر باستمرار كتناقض يومي ، أي كتناقض حضاري وتاريخي . لهذا تبدو المواجهة عنيفة بين هذا الزمن وكلية المجتمع باختلاف أزمته الأخرى ، وعنق هذه المواجهة تبرز بشكل غير مباشر في لآات (نفي) رومية فرح ورغبتها في الالتحام بأرضها ، وبصورة مباشرة أثناء مظاهرات الجماهير ، ورمي الجنود الاسرائيليين بالحجارة . انها ثورة شعب ضد الزمن الامبريالي برمته . واعمق صورة تؤكد هذا التضاد تتمثل في مشهد الشاحنة المدججة بالجنود والسلاح واعتقال مجموعة من الشباب . ما يهمنا في هذه الصورة ليس مضمونها الذي يجسد العلاقة الصراعية بين سلطة قهرية اغتصابية ، وجماهير منقضة رافضة وحسب ، بل ما يثير الانتباه كذلك هو المعالجة السينمائية لهذه الصورة ، اذ تبدو الشاحنة مارة أمامنا ، لكنها تتوقف فترة قليلة من الزمن . تتوقف الصورة ليس مجانيا في شيء ، بل انه كما يبدو لنا ، دعوة للنظر ، بل انها تستدعيك لتسجيل شيء من الغضب والاحتجاج على ما يجري داخل الأرض الفلسطينية من ارادة قهرية لاجتثاث الهوية الفلسطينية .

الزمن الامبريالي الصهيوني في الفيلم ، المرتكز على الاحتلال والسلب والارهاب . احتلال الأرض وسلب الحرية وارهاب الانسان ، يتميز بحضور وحشي ، يريد أن يمتد على أرض لها هويتها المتجذرة في لا وعي ووجدان انسانها ، كما ان هذا الزمن يغني اختراق جسد تتوفر فيه عناصر التحدي الحضارية والتاريخية والانسانية . انه صراع يعكس تناقض زمنين .

هكذا نلاحظ أن الزمن الامبريالي لا يسهل عليه تركيع وتدجين شعب متشبث بأرضه ووطنه و « حقه » لأنه يمتلك فائض القوة . من هنا يفرض الشعب زمنه الخاص . وهو زمن مقاومة عامة . وما يغير هذا الزمن أيضا هو أنه متعدد الأبعاد ، بل يتضمن ، هو بدوره ، اختلافات عديدة ، يمكن أن تصل الى درجة التضاد والتناوب ،

فما أسمىناه بالزمن الاجتماعي ليس واحدا في ذاته ، انه زمن شعب يستتبطه هاجس الحضور الزمني الامبريالي ، والقرار اليومي لرفض هذا الزمن . وهو أيضا زمن اجتماعي مؤسس على تصور خاص غير متكافئ للحياة والانسان هو التصور الذكوري بالضبط . هكذا يكون الزمن الاجتماعي مرتكز على منطلق رجولي مغلف بخطاب لاهوتي في بعض الأحيان (وهنا يبين لنا المشهد الذي يجمع كل من رومية فرح والفقيه ، ان هذا الأخير (كرجل) لا نراه

في البداية ، اننا نسمع حقيقته من خلال صوته الآتي - بقوة - من خارج اطار الصورة . صوت ينطق بكل عناصر الغيب ، وبهذه العناصر يتوهم استرجاع الأرض . سلبية وبرودة رومية فرح أمام هذا الخطاب تريد أن تقول شيئا ما . ثم ان اختيار شخص هذا الرجل الذي قام بهذا الدور ، كان بدوره اختيارا مقصودا ، وهذا الاختيار كان يغني اعطاء صورة مشوهة للرجل الذي ينطق بعناصر هذا الخطاب .

فالزمن الاجتماعي هو بدوره زمن طاغ من جهة اعتباره مستندا الى حضور ذكوري يلغى فيه سكانه المرأة كعنصر انساني خصب ومنتج . وبالرغم من أن هذا الزمن لا يمكن مقارنته بمتراسة قهر الاحتلال ، فانه ، هو كذلك ، يشكل عامل سلب للحرية من جوانب أخرى مختلفة .

فما أسميناه بالزمن الذاتي محاصر ، اذن ، من طرف زمنين متفاوتين في القهر والتعنيف . غير أن هذا الزمن الذاتي ، بالرغم مما يمكن أن يظهر عليه من استقلالية واردة انفصال ، فانه يتواجد داخل الزمن الاجتماعي العام . انه يشكل هامشا من هوامش الزمنية المركزية . لان سحر ، مهما اعلنت - بل ومارست - رفضها للقيم السائدة ، فانها أحيانا ترحب بالتضامن العميق الذي يعيشه افراد الحي أو المدينة أو المجتمع . هي ترحب به وتعمل باستمرار على الانفصال عنه في نفس الآن . هي توجد داخله ، ولكنها تخلق المسافات معه . من هنا تستطيع سحر انتاج زمنها الخاص ، الذاتي ، المتميز بنوع من الاحتجاج على الزمنية الذكورية من جهة ، وعلى الزمن الامبريالي من جهة ثانية .

سحر لا تعفي المرأة من النقد والظلم ، هي بدورها . حين تنغمس في ممارسة طقوس تمنعها من الحضور ، النصالي ، المنتج . لان المرأة المحتجة ، في نظر سحر ، تفرض قيودها على ذاتها ، بقدر ما تستكين لهيمنة منطق تهميشي ينسجه الرجل ، فيستحيل على هذه المرأة بالتالي أن تخلق زمنها الذاتي الذي يمكن أن ينصهر و « يتذوّب » مع الآخرين لصياغة نمط حياة أكثر خصوبة وعطاء . فسحر تعتبر أن المرأة اذا لم تستطيع الوصول الى فهم ذاتها ، ووعي حضورها ومحيطها ، فانها ستبقى رهينة زمنين متفاوتين في القوة والضغط : الزمن الذكوري ، والزمن الامبريالي . لهذا كان من المقبول أن يتخذ ميشال خليف ، في فيامه ، شخصيات نسوية نمطية . ونمطيتها تتجلى ، بالاضافة الى المعاني الأخرى التي تعرضنا لها ، في قوة شخصيتها ، وصرامة موقفها ، وغف اختيارها . هكذا تكون ارادة خلق الزمن الذاتي ، لا بد وأن تصطدم بقهر الزمنية الأخرى .

اننا في الوهلة الأولى ، نشعر بشيء من الذهول أمام هذا المشهد ، ولا نقوم بشيء الا اعلان شيء من الضحك ، لاننا لا ندرك عمق الدلالة المتوخاة منه . نضحك لأن الفتاة تغني لفاترة أحمد ، ويواكب هذا الضحك سؤال لا نستطيع صياغته بدقة ، وما يمكن أن نقول هو : هل هذه الفتاة الفلسطينية في الفيلم تنشد ، هي الأخرى ، لفاترة أحمد ، أو هل الفلسطينية هي كذلك تعرف فاترة أحمد وتحب ، وتعبّر عن حرمانها وكتبها ؟ أي بعبارة أخرى تعلن عن نمط حياتها داخل هذا الحصار والاعتصاب الذي يؤديه الزمن الأمبريالي ؟

ان مشهدا بهذا العمق لا نعرّ عليه كثيرا في السينما العربية ، فهو ينم عن تفكير سينمائي يعرف كيف يوظف أساليبه وامكاناته . انه مشهد له جدله الخاص يحمل كيبته ، احتفاله ، جسده ، حبه ، هويته ، ويرمي بنا في الفراغ والانتظار ، لقطات الفراغ والحالة الانتظارية التي تظهر على الناس من الشرفات تعطي هذا المشهد عمقه الوجودي والانساني المتميز .

ان صور فيلم ميشال خليفي تحرك فينا الدهشة والسؤال وهي صور سينمائية نادرة في جمالها وعمقها في السينما العربية . هي صور لأن خليفي أرادها أن تكون كذلك بواسطة الفيلم . وتمشيا مع ما تعرضنا له ، وانطلاقا من العنوان ، يتبدى لنا عمق دلالاته ، اذ انه يكتف هموم الفيلم برمته . هي صور لكنها لصيقة بالذاكرة . وهذه الذاكرة أرادها أن تكون خصبة . وهنا نتساءل : هل الخصوبة في الفيلم ، تنسب الى الذاكرة أم الى الصور ؟ أم انها تنسب اليهما معا ؟

لفظة صور تجسد لنا الخصوصية السينمائية في عنوان الفيلم . والذاكرة ترصد تاريخ هوية أصلية . والخصب دليل تفتح وتحرر وعطاء . صور ، ذاكرة ، خصب ، ثلوث جدلي مبدع في حركيته وتوتره .

المعالجة السينمائية لصور ميشال خليفي حين ربطها بالذاكرة والجسد الفلسطيني تثبت أن الأرض الفلسطينية هي فلسطينية (رومية فرح والأرض ، سحر ونابلس ...) ولا يمكن أن تنسب لغير الفلسطيني . هكذا تستدعيك صور الفيلم الى احتضانها وجبها وبالتالي الدفاع عنها ، وقبل أن يتم هذا التلاقي لا بد وأن تفرض عليك شيئا من التباعد والتأمل . من هنا تأتي أهمية مفهوم التحرر في الفيلم . التحرر لا يركز على شعار . انه ينطلق من نمط وجود . والتحرر ليس واحدا ، بل انه متعدد : تحرر الوطن وتحرر المرأة وتحرر النظام الاجتماعي من العلاقات المؤسسة على الهيمنة الذكورية والاستغلال . هناك جدل عميق بين تحرر الانسان والوطن في فيلم ميشال خليفي . وهو لا يدعونا برفق لفهم هذا الجدل ، بل انه يمارس علينا شيئا من

الزمن الذاتي ، في الفيلم ، زمن عنيف في اختلافه . وعنفه لا يمس الأزمنة الأخرى فقط ، بل انه يعلن عن ارادة تأسيس كينونة مغايرة ، ولو كان محكوم عليها بالآلم والمعاناة . انه تعبير عن هوية أصلية ، أرادت ان تنتج ملامح شخصية مختلفة .

فما يميز مختلف الأزمنة في الشريط هو التناذب والتصارف لأن الزمن الامبريالي يستهدف اجتثاث معالم تراثية وتاريخية لشعب برمته ، غير أن هذا الشعب ينتج ، باستمرار ، أساليب مقاومته لارادة الاغتصاب هذه . ومن ضمن الوسائل المعبرة عن هذه المقاومة في الفيلم تبرز « ظاهرة » الغناء .

الغناء ليس مأخوذ في الفيلم للتعبير عن لحظة نشوة وفرح منفصلة ، أو هو منظور اليه بوصفه وسيلة من وسائل التعبير الفني التي تعكس ميموما فردية خاصة . بل ان الغناء اعلان للهوية ضدا على ارادة الزمن الامبريالي (المجموعة الغنائية التي تشارك معها سحر في جامعة « بير زيت » ، بدأت بمحاولة انشاد قصيدة قدمتها لهم سحر مقتبسة من الفولكلور ، ومن التراث (كليله ودمنة ، ألف ليلة وليلة ...) . ثم قصيدة أخرى تستنكر الاحتلال وتغني للمقاومة والنضال - وتجذر الملاحظة هنا أن ميشال خليفي يتعاطف مع رجال هذه المجموعة ويتعامل معهم بشكل ايجابي -) .

الا أن ما يثير الانتباه أكثر ، فيما يتعلق بظاهرة الغناء في فيلم ميشال خليفي ، هو أغنية فائزة أحمد التي تنشدما إحدى الفتيات . هذا المشهد يعبر عن جهد سينمائي متقدم جدا . الفتاة حين تبدأ انشاد أغنية فائزة أحمد « آخذ حبيبي أنا ... آخذ حبيبي يا بنات ... الخ » نرى جسدها (وهي مكتفية بلباس داخلي خفيف) ونسمع صوتها . غير أنه انطلاقا من هذين العنصرين (الجسد / الصورة ثم الغناء / الصوت) يكشف لنا المخرج عن حقيقتها ، باعتبارها شابة فلسطينية تنشد لفائز أحمد داخل الوطن المحتل من جهة ، وكأنسانة تنطق - من خلال هذه الأغنية - بحرمانها وكبتها من جهة ثانية . ولكن ما يشد الاهتمام أكثر هو اعتبارها امرأة تحتفل بذاتها كجسد يتطلع للاجتماع بالآخر .

حرمان وكبت الفتاة تعبر عنهما كل اللقطات التي نسجت حول أغنية فائزة أحمد ، وما يميز هذه اللقطات هو كونها تأخذ صورة لأماكن فيها بعض الفراغ . ومن ثم فالمكان فارغ ولكن الصوت المنشد يحاول أن يملأه برغبة ما . رغبة عنيفة تطمح للتحقق ، والالتحاق بالآخر ، أو الاجتماع به . والفتاة لا تملأ فراغ المكان بصوتها فقط ، بل أيضا بعض حركات جسدها التي تستعد للاحتفال به (تصبغ أصابع رجلها ... وتغني ...)

العنف . فرومية فرح في لقطة نهاية الفيلم ، لا تضرب على الصوف فحسب ، وحركات عصاها لا تستهدف الصوف فقط ، بل اننا نشعر باستفزاز خاص ازاء هذه اللقطة . لننا ونحن نراها نريدها أن تتحول الى لقطة أخرى ، أو أن تنتهي وتتوقف بسرعة لأنها في حقيقة الأمر تخلخل الرؤية فينا وتزعج اطمئناننا ، وفي نفس الآن تستدعينا - داخل عملية الخلطة هذه ، وشيئا فشيئا - للوقوف عند النهاية التي سوف يلتقي فيها كل من السينما والشعر ، كل من ميشال خليفى ومحمود درويش .

لقد بدأ فيلم خليفى بالتاريخ (ورومية فرح) وانتهى بالشعر و (رومية فرح) . وبين التاريخ والشعر كان خطابا سينمائيا محكم الحكيم والنسج . اذ جمع بين التسجيلي والروائي ، بين التقريرى والمجازى لدرجة.تشعر وكأنك أمام كتابة سينمائية استطاعت أن تخضع الواحد للآخر وتصهره ضمن صيرورة ابداعية اتخذت من الأرض والجسد والذاكرة والواجهة موضوعات لها .

هكذا كانت صور فيلم ميشال خليفى جميلة في خصنها ، تزصد معالم ذاكرة مجذرة في هويتها ، وكانت سحر . كم كان اختيار ميشال خليفى للمرأة رائعا . وكان أروع حين اتخذ من سحر امراته التي اعلنت عن عناصر خطابه . فخلق لنا فرصة نادرة للتفاعل الحي من خلال الذاكرة والأرض والمرأة والنقد والشعر والسينما .

ماي 1983

حول النقد والتظير في المسرح المغربي

(1) مدخل :

ان الحديث عن النقد المسرحي في اطار نقاش قضايا المسرح المغربي هو محاولة لولوج المناخ الجمالي / المعرفي وحتى الايديولوجي للمؤسسة المسرحية المغربية ، اذا أمكن الحديث عن هاته المؤسسة ، والتي نتبين من خلال مجموعة عناصر يندرج ضمنها النقد المسرحي نفسه . ان أهمية وخطورة النقد المسرحي لا تتجلى فقط في كونه يمثل الوساطة بين المبدع والمتلقي ، ولكن في كونه يمثل لحظة الوعي بالنسبة للعملية المسرحية ، اي أنه يمثل القناة الفكرية - على مستوى التقييم - التي تمر منها العملية المسرحية . ان النظر الى العملية النقدية من هاته الزاوية هو ابراز لخطورة ملامستها العمل الابداعي ، ملامسة نقدية يفترض لتحقيقها وجود مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية يتمكن الناقد من خلالها ادراك العمل المسرحي في كليته كعرض وابرار قيمه . لهذا لا يمكن في اعتقادي الحديث عن المسرح المغربي ، سواء عن ملامح النهوض / التقدم فيه ، أو عن ملامح الحصر والتقويض الا عبر استقدام الاشكالية النقدية استقداً نقدياً كنقد للنقد .

(2) عن النقد ... والنقد المسرحي :

ان الفعل هو مولد الفاعل والمنفعل . لهذا فالبحث عن معنى الناقد يحملنا مباشرة الى فعل النقد ، الذي يعني في الأصل التمييز بين القطع النقدية الجيدة وغيرها . لقد امتدت هاته الدلالة من حيث أهمية الناقد كمالك لمعايير التمييز والتوجيه وكصاحب للكلمة الفصل لتشمل فترات النقد الأدبي العربي سواء في العصر القديم أو الحديث . لقد كان الناقد محافظاً على استمرارية الثوابت الثقافية من خلال تمييزه بين النص الأدبي الخاضع والمحتمل بهذه الثوابت واللا نص أو الكلام المنقول على هامش النص الأصلي . انها مهمة حضارية خطيرة امدت الناقد بشرعية الانتماء الى فئة المداولين للثقافة وصانعيها .

اذا تجاوزنا هذا الفهم للعملية النقدية ، نستطيع القول بنوع من البساطة ان النقد بصفة عامة هو ابداء رأي معين ، والرأي موقف ، لهذا كان النقد موقفاً

من شيء ما ، لكن اذا حصرنا النقد في مجال الرأي الا نبقى في مستوى الانطباع الشخصي / الذاتي ، مما يجعل الرأي ، أي رأي سواء في مباراة رياضية أو في أكلة ما نقدا ؟

لقد ميز « أفلاطون » منذ زمن يمتد طويلا بين الرأي والمعرفة ، فالرأي عنده موقف ذاتي ، مزاجي غير مستقر وثابت ، وبالتالي فانه لا يستطيع تأسيس - المعرفة - التي تعتبر نتاجا عقليا في مقابل الرأي الذي يظل مرتبطا بالحواس وهي متغيرة وخداعة . تأسيسا على هذا يمكن القول أن الانتقال من الرأي الى المعرفة هو انتقال من الانطباع الخاص الى التصور النقدي وكذلك انتقال من العام (القارئين + المشاهدين ..) الى الخاص (النقاد .)

ان الحديث عن النظرية النقدية يفرض الاشارة الى مجموعة الشروط المؤسسة لهاته النظرية ، والتي في تطورها عكست تطور المعرفة الانسانية نفسها ، لأن للنقد تاريخيته ، أي له سيرورته التاريخية المميزة له كخطاب . وحين كان النقد مرتبطا بالأدب والفن ، وحين كان تصنيف أشكال وصيغ المعرفة الانسانية يجعل منهما مجالين معرفيين خارج دائرة ما يسمى بالعلوم الحقة ، فانهما يندرجان اذن ضمن المجال المعرفي الانساني ، حتى نقول في اطار العلوم الانسانية . لهذا فان النظرية النقدية قد ارتبطت بهذا المجال وتطورت انطلاقا من تطوره بالذات . ويمكن تحديد مرحلتين أساسيتين مر عن خلالهما التطور النقدي :

أ - النظرية النقدية وهي خاضعة للجاذبية الفلسفية منذ أن جعل منها أفلاطون محورا أساسيا من محاور النسق الفاسفي في شكل مبحث الجمال في اطار نظرية القيم ، ثم بعد تدشين أرسطو للمغامرة النقدية الرائدة في كتابه « فن الشعر » . وستستمر هاته العلاقة بين النقد والفلسفة حتى كانط وهيجل وماركس الخ . ان هاته المرحلة قد عكست هم ايجاد أسس قوية للتنقييد النظري للعملية النقدية ، وكذلك لفهم كنه العملية الابداعية والخبرة الجمالية .

ب - يمكن تحديد المرحلة الثانية من تطور النقد عبر تطور المعرفة الانسانية نفسها خاصة في مجال العلوم الانسانية التي أخضعت العملية النقدية للفهم العملي من وجهات النظر التالية : علم النفس + علم الاجتماع + (سوسيولوجية المعرفة) + اللسانيات . ان هاته المرحلة الثانية ستخضع لتأثير الدراسات اللسانية بشكل واضح وقوي ، بالإضافة الى ان هاته الدراسات ستساهم في بلورة التصور البنيوي الذي يصنع لنفسه حاليا أرضية صلبة في ميدان النقد .

3) ثقافة الناقد المسرحي .. والتداخل بين النقيدين الأدبي والمسرحي :

هل المسرح أدب فقط ؟ أم أنه أكبر من هذا ؟ وبالتالي هل يمكن إخضاعه لمقاييس النقد الأدبي ؟ إذا كان الأدب لغة (كلمات + رموز .. الخ .) أي أنه متن يتمحور حول اللغة ، فإن المسرح ولد خارج النص الأدبي وأسس أشكالياته بعيدا عنه خاصة على مستوى اللغة . فإذا كانت اللغة زمانا فإن المسرح تركب أصلا في المكان ومن خلاله . ان كلمة Théâtre اليونانية قصد بها أولا - المكان - مكان العرض المسرحي . ان المسرح يمتلك مشروعاته التاريخية / الحضارية والجمالية ضمن الأجناس الأدبية والفنية الأخرى من خلال امتلاكه لخاصية « العرض » Spéctacle . يقول برنار دور : « ليس المسرح شكلا أدبيا بين أشكال أخرى (...) ان العمل الأدبي لا ينتقل الى مجال الوجود مسرحيا الا من خلال انتقاله الى مجال التشخيص . ان العرض هو الذي يؤسس المسرح ... » لهذا كان المسرح هو في الآخر أصلا ، أي انه يوجد من خلال تواجد الآخر (المقلقي + المتفجع + المشاهد ..) . ان هاته الخاصية الأساسية المتميزة للعملية المسرحية تفرض ضرورة التمييز بين النقد الأدبي المتداول وبين النقد المسرحي الذي يمتلك أو يجب أن يمتلك هو الآخر خصائص يجب أن تميزه عن النقد الشعري أو الروائي .. الخ . ذلك أن القصيدة ، أو الرواية تكتمل فور انتهاء المبدع من كتابتها ووصولها الى يد الناقد ، في حين تبقى المسرحية كنص أدبي مجرد مشروع غير مكتمل ، في مرحلة القوة فقط باللغة الأرسطية وليس في مرحلة التحقق . والنقد الذي يهتم بالنص المسرحي فقط دون تجاوزه للعرض ككل يبقى نقدا مسرحيا ناقصا في اطار الامكان فقط .

بناء على هذا يمكن طرح السؤالين التاليين :

+ هل النقد المسرحي بالمغرب هو نقد في حالة الامكان أم التحقق ؟

+ ما هي الشروط الجمالية والمعرفية الواجب توفرها في نقد مسرحي يريد لنفسه أن يكون نقدا شاملا يتعامل مع العرض المسرحي ككل ، أو كبنية مكونة من مجموعة عناصر أو وحدات دالة يمثل النص احدها ؟

ويمكن أن نتجاوز حدود هاته الأسئلة المهادنة لنطرح سؤالا مقلقا : هل هناك نقد مسرحي في المغرب حتى نصنفه أو نبحت عن أسسه ؟

يقول جون دوفينييو في اطار حديثه عن الثوابت المعرفية للنقد المسرحي أن هناك ثلاثة مجالات يمكن أن يهتم بها النقد المسرحي :

1) هناك نوع من النقد يريد أدراك طبيعة المسرح أو استجلاء الخصائص المميزة للمسرح كصنعة تعبيرية .

(2) الصيغة الثانية للنقد المسرحي تتمثل في محاولة البحث عن أصول المسرح وعوامل نشأته ، ثم علاقته بالمجتمع والانسان وعن معنى الخبرة الجمالية ... الخ .

(3) أما الشكل الثالث فهو الذي يحاول متابعة سيرورته التاريخية كتطور ومراحل محاولا تحديد الثوابت والمتغيرات .

ان هذا التصنيف للنقد المسرحي هو تصنيف يتعامل مع النقد بدلالته العامة ، ولا يأخذ بعين الاعتبار ذلك النقد الجزئي المرتبط بالتعامل النقدي مع بعض الأعمال المسرحية كتجارب فنية خاصة ، ولكن رغم ذلك يمكننا أن نتساءل ، أين يمكن وضع النقد المسرحي بالمغرب ضمن هاته الخانات الثلاث ؟ اذا تأملنا المحاولات النقدية القليلة والمتفرقة قلة العروض المسرحية نفسها فسنحرك بسرعة أن هذا النقد رغم قلته هو نقد بالدلالة الجزئية ، أي منصب على التعامل مع أعمال خاصة وجزئية . وقبل تحديد نوعية هذا التعامل ، أشير الى أن النقد المسرحي المغربي أو العربي المعاصر بصفة عامة ورث غياب المفهوم أو التصور أو النظرية المسرحية . وهذا ربما يرجع الى غياب النظرية الجمالية خاصة في المجال المسرحي ويتجلى هذا واضحا في عدم ادراك الفلاسفة المسلمين لأبعاد وخفيات الفن المسرحي كما فهمه أرسطو في كتابه « فن الشعر » اللهم الا بعض الشذرات المتفرقة كتلك التي نجدها عند ابن سينا في كتاب « الشفا » ، وأما قوميديا وهو ضرب من الشعر يهجي به هجاء مخلوط بطنز وسخرية وهو يخالف طراغوديا ... (1) .

ونفس المفهوم سبق للفارابي اعلان عنه . ان هذا يؤكد صراحة تحكم المنظومة المرجعية التعبيرية الأساسية في الثقافة العربية وهي الشعر في فهم الفلاسفة المسلمين للعملية المسرحية التي تدخل في اطار ما يسميه ابن رشد بالأقاويل الخطبية ، وهو تعبير قدحي .

ان هذا الغياب التاريخي للنظرية المسرحية في الثقافة العربية ما زال مستمرا لحد الآن ، وما زلنا نشكو من فراغ مهول على مستوى التعميد النظري للعملية المسرحية (2) باستثناء بعض المحاولات النقدية الجزئية التي يمكن رصد سماتها العامة كالتالي :

1 - هنالك مجموعة من المحاولات الجادة في هذا الميدان والتي تعمل على تأسيس المشروع النقدي المسرحي بالمغرب على قواعد موضوعية ، الا أن جلها يبقى في حالة الوجود بالقوة بالدلالة التي حددناها سابقا ، أي انه نقد ببعد واحد من خلال تركيزه على جانب النص فقط مع اغفال العناصر

الأخرى المكونة للعرض المسرحي ككل ، وبهذا يفقد مشروعيته كمنهج مسرحي ، وهذا يضعنا في مواجهة مشكل الثقافة المسرحية الواجب توفرها في الذات المسرحية .

ب - حضور البعد الانطباعي في هذا النقد الذي يبقى حبيس النظرة الشخصية والذي كثيرا ما يتبلور في إطار حكم متسرع لا يرقى الى مستوى الموقف النقدي الرزين . ان العرض المسرحي يقدم فرصة مهمة لاستجلاء ملامحه البنيوية كنسق من العلاقات بين مجموعة من الوحدات الدالة التي تشكل عناصر التبيين *Structuration* الضرورية للعمل المسرحي مما يقدم امكانية اخضاع العرض لدراسة عملية متأنية . ان اشارتي الى هاته المسألة لا يلغي ادراكي لصعوبة تحقيقها انطلاقا من العوائق المعرفية والجمالية التي تعترض تحقيقها كمشروع نقدي .

ج - ان النقد المسرحي في المغرب هو نقد صحفي ، وهذا يفرض عليه الاختزال والاختصار نظرا لطبيعة الطاقة الاستيعابية للصحيفة اليومية أو الأسبوعية للعمل النقدي أو الأدبي بصفة عامة . ان عملية الاختزال كثيرا ما تؤدي الى تفكك واختلال المحاولة النقدية وبالتالي سقوطها في التهافت والتصنيف السريع . ان هذا يضعنا أمام الضرورة الملحة لتوفير شروط اصدار مجلة متخصصة في الابداع المسرحي تأليفا وخراجا ونقدا .

د - ان السمة المميزة لهذا النقد هو كونه نقدا ايديولوجيا بشكل مضخم حيث يسقط بنوع من التغافل اللاعلمي باقي القيم الأخرى التي يحملها العمل المسرحي مركزا على المضمون الايديولوجي فقط . ان هاته السمة تعكس في حقيقة الأمر تخلف الفهم النقدي وتحركه ضمن إطار ضيق مما يعكس خضوعه عمليا لنظرية الانعكاس ، والتي تتعامل مع العمل الابداعي كمرآة مجلوة تعكس ملامح الواقع . ان هذا الفهم يشكل عائقا معرفيا خطيرا في وجه تطور النقد المسرحي الذي يبقى متخلفا بالقياس الى التقدم الذي أصبحت تعيشه الأصناف النقدية الأخرى ، كما ينتج عنه سوء فهم لحقيقة العلاقة بين المسرح والواقع من خلال سوء فهم للمسرح نفسه وللواقع أيضا .

يبدو في اعتقادي أن هاته الخصائص الأربع هي ما يشكل بنوع من الاختصار عوامل الحصر الرئيسية أمام المشروع النقدي المسرحي في المغرب ، ولقد تعمدت التركيز عليها نظرا لارتباطها بالمضمون المعرفي للنقد ، أي تلك المتعلقة أصلا بالمعرفة النقدية بالنسبة للناقد المسرحي ، ما دام النقد المسرحي - وهذه أهميته - هو بالنسبة للابداع المسرحي بمثابة الابستمولوجيا بالنسبة للعلوم محفه هو استجلاء القيم المعرفية والايديولوجية

والجمالية للعملية الابداعية . وهذا يفرض اعادة النظر في الاسس النظرية التي يقوم عليها النقد المسرحي عندها .

(4) بين النقد والتنظير في المسرح المغربي :

ان الغائب في النقد المسرحي وهو ما أسميته بالنظرية أو التصور المسرحي ، نجده حاضرا بشكل مكثف في بعض المحاولات التنظيرية فسي المسرح المغربي . وليس غريبا أن يظهر هذا الهمم التنظيري بين المبدعين المسرحيين أنفسهم نظرا للمعطيات التاريخية التي حكمت دخول المسرح كفن وافد على الثقافة العربية ، ثم نظرا لافتقاده الى الأساس النظري . ان المحاولات التنظيرية في المسرح تعكس رغبة مشروعة في فهم العملية الابداعية من الداخل ، أي من صميم الممارسة المسرحية . ان التنظير المسرحي هو نقد ولكن بالدلالة العامة ، أي بالبعد الذي حدده «جون دوفينيو» لهذا يمكن اعتباره محاولة لسد الثغرة الموجودة في النقد المسرحي المغربي والمتمثلة في افتقاد هذا النقد لامكانية تأسيس النظرية . ان هذا التنظير ، أو النقد من الداخل ، هو رغم كل الملامح السلبية التي يحملها والتي ساشير اليها - يبقى علامة بارزة على حيوية وحركية العمل الابداعي في المسرح المغربي ، كما يعكس رغبة المبدع المسرحي وطموحه في فهم العملية المسرحية فهما معرفيا وجماليًا ، وهذا في حد ذاته تعبير عن لحظة ادراك واع لأهمية هاته المسألة بالنسبة اليه . كما أن هاته المحاولة هي تفسير لأسلطوية النقد الخارجي ومواجهة حادة معه على صعيد فهم وتفسير وتأويل العمل المسرحي . الا أن هاته الجوانب الايجابية في التنظير المسرحي لا يجب أن تخفي عنا بعض الملامح السلبية التي ان تمتعت ستتحوّل الى عوامل تقويض ، تكسر العمل المسرحي من الداخل . ان التنظير المسرحي يفقد كل مشروعية حينما يتحوّل الى هوس مرضي يستهدف تحقيق الذات على مستوى الزعامة والبحث عن الأتباع . وليس غريبا في ظل الشروط التاريخية الراهنة خاصة على المستوى الثقافي أن يعيش المسرح المغربي ظاهرة الزعامات القطرية بالدلالة الثقافية . ولعل مسألة الأوراق والبيانات التي أصبحت تغزو الساحة المسرحية في الآونة الأخيرة تحمل أكثر من دلالة . هكذا نجد أنفسنا أمام تيارات مسرحية على مستوى الدعوة والنداء والأوراق في ظل فقدان كل مقومات التيار المسرحي من تراكم كمي / ابداعي لازم وتجانس داخل الوحدة النظرية للتاريخ ممارسة طويلة نسبيا على المستوى الزمني حتى يتسنى « لهذا التيار ، ايجاد أسس قوية تمده بإمكانية الاستمرار . ويبدو من خلال استقرارنا للتجارب المسرحية والفنية بصفة عامة عبر المسار التاريخي للممارسة الفنية أن التيار - أي تيار - هو تأسيس « بعدي » أي انه عملية

تؤسس عبر عملية تجميع وتركييم عدد كبير من المؤشرات الموجودة في أعمال فنية معينة . وتمثل هاته المؤشرات نقاط تقاطع ضرورية لممارسة التعميم ، وتعميم هاته الخصائص المشتركة عن طريق صياغتها تجريديا هو المؤدى الى الحديث عن التيار . الا أن الحاضر عندها هو عكس هاته العملية ، ذلك أن التيار يراد له أن يوجد « قبلها » كمؤسسة لها قواعد ومنطقاتها بشكل جاهز ولا يبقى على الداغل الى هاته المؤسسة غير الاتفاق المبدئي على هاته القواعد بشكل علني (ظاهرة التوقعات .) . ان هاته العملية الحشدية تؤدي الى تواجد مجموعة من الأسماء الحاضرة أو الغائبة نهائيا من الساحة المسرحية تواجدا شكليا فقط في اطار ما يسمى بالتيار مع افتقارها لكل جيش ابداعى ، مرتكنة الى الاجترار . ان هذا الواقع ساهم في خلق حالة « الجذب الابداعي » التي تطبع وضعية المسرح المغربي ومفارقة التناقض الموجود بين كثافة الكلام على هامش الفعل المسرحي مع غياب هذا الفعل ابداعيا . ومن ضمن العوامل المشكلة لهذا الواقع محاولة تلمس أقصر الطرق لايجاد موقع ما ضمن الخريطة المسرحية وكذا البحث عن « الأمان الابداعي » خوفا من المغامرة الشخصية وقلق البحث والتساؤل .

ان كل هذا يضعنا مباشرة أمام السؤال التالي : هل هناك حقا شروط موضوعية وذاتية تمكن من تأسيس التيار المسرحي ؟ يمكن أن نتلمس الجواب - ولو بنوع من السرعة - من خلال أهم اشكالية نظرية ما زالت تحكم في المسرح المغربي والعربي بصفة عامة ونقصد بها ما يسمى باشكالية التجذير أو التاصيل . ان كل أو أغلب ما كتب تنظيرا وابداعا في المسرح العربي هو مساهمة مباشرة أو غير مباشرة في إعادة طرح هاته الاشكالية أو إعادة ترتيب عناصرها . لهذا فان الخطاب المسرحي التنظيري خاصة منذ مارون النقاش حتى الآن هو خطاب دفاعي / نكوصي يبحث عن مبررات وجوده في الماضي / الذاكرة / التراث . وهو يعكس في حقيقة الأمر وضعية مسرحية عامة تمتاز بالاختناق الابداعي وهامشية الخطاب المسرحي ضمن أنماط الخطابات الابداعية الأخرى . ان هذا الخطاب يسعى للحفاظ على ذاته مواجهها بكل قوة انفعالية تلك الدعوة المشككة في شرعيته ، لهذا فانه يمتاز برد الفعل ، لا يصوغ اشكاليته الخاصة ، وانما يتحرك ضمن الاشكالية التراثية التي رسمتها هاته الدعوة ساعيا نحو البحث عن أصالة موهومة تارة في المقامات أو الحكايات وأخرى في الحكواتي أو الكراكوز أو الحلقة ... الخ . اننا لا ننكر أهمية التراث كمجال للاستلهام الجمالي وكحقل للصراع الايديولوجي ، الا أن هاته الدعوة أصبحت تشد المسرح العربي اجمالا الى الماضي بشكل متحفى حيث يتحول الماضي سيدا يمارس سلطة قصوى على

الحاضر . ان ما يهتما في هذا المجال هو أن المسرح المغربي - والمسرح العربي بصفة عامة - ما يزال في مرحلة البحث عن الذات وإيجاد موقع قار ضمن الخريطة الثقافية (3) . ان عودة موضوعية الى الوضع القانوني والاداري لهذا المسرح تؤكد هاته الفرضية . فاداريا ، وبالنسبة لما يسمى بمسرح الهواة ، ما زال يتأرجح بين الانتماء الى الشبيبة والرياضة أو وزارة الثقافة ، وما زالت هياكله التنظيمية مخلطة (جمعيات - اتحادات - جامعة .) اما بالنسبة للمسرح الاحترافي فتتقدم أية قاعدة قانونية / تشريعية تضبط بذور دقيق ممارسة الاحتراف . ان هاته المظاهر - رغم شركليتها - تعتبر ذات دلالة في هذا المجال ، خاصة اذا أدركنا أن المسرح ليس نظاما أدبيا فقط وانما هو مؤسسة بالضرورة تضبط اداريا وقانونيا . ان الحديث عن التيار المسرحي في ظل هاته الوضعية التي تمتاز بغياب أبسط مفاهيم العمل المسرحي يعتبر ضربا من الوهم . ان ما يكتب عندنا تنظيرا هو مجرد دعوات ، وفرق شاسع بين الدعوة والتيار .

هوامش :

- (1) ان دراسة مسألة غياب التصور الجمالي في الفلسفة الاسلامية أصبح مسألة خاصة على المستوى العمري لكون هاته الفلسفة قد استلهمت أصلا النسق الفلسفي اليوناني الذي كان ضمن مكوناته مبحث القيم الذي تأسس على علم الجمال بالإضافة الى المنطق والاخلاق. لماذا إذن بحثت الفلسفة الاسلامية في كل من الاخلاق والمنطق ولم تبحث في الجمال ؟
- (2) هناك واقع تاريخي شكل هاته الوضعية يتمثل في كون أن دخول المسرح بشكله الغربي الى الثقافة العربية كان دخول صيغة إبداعية ذات شكل مميز (الممثل - الخشبة - الجمهور ... الخ) مع غياب النظرية المسرحية خاصة وأن الرواد الأوائل غلب عليهم الطابع التقني (التشخيصي + الاخراج) أكثر من الطابع الادبي .
- (3) يمكن ملاحظة هذا خاصة في موقع المسرح / المسرحيين ضمن اتحادات الكتاب بالعالم العربي ، ان أقل ما يمكن قوله عن هذا الموقع هو أنه غير موجود بالمرءة او يوجد بشكل مهمش .

مكسيم رودنسون والاستشراق

سنحاول مناقشة أهم النقاط التي أثارها مكسيم رودنسون حول الاستشراق . معتمدين أساسا على ما ورد بهذا الصدد ، في كتابه : جاذبية الاسلام fascination de l'Islam ومركزين على المحاور الآتية :

- حقل الدراسات الاستشراقية .

- الاستشراق كخطاب ايديولوجي .

- آفاق البحوث الاستشراقية

1) حقل الدراسات الاستشراقية : يرى مكسيم رودنسون ان الاستشراق بمعناه الكلاسيكي قد ارتكز في دراسته للمجتمعات الشرقية ، ومن ضمنها المجتمع العربي الاسلامي ، على علمين عرفا ازدهارا كبيرا في القرن 19 وهما : الفيلولوجيا والتاريخ المقارن للأديان . فانطلاقا من مراجعة الكثير من النصوص والوثائق ، وتنقيحها ونشرها ، وبالاستفادة من نتائج تاريخ الأديان ، كون الاستشراق الكلاسيكي (رينان ، فلهوزن ، غولد زيهر ...) رصيذا معرفيا هاما حول هاته المجتمعات . لقد كانت هناك معلومات وافرة ، لكنها لم تتسم بالدقة المنهجية ، كما لوحظ غياب تام للطرح الاشكالي ضمن بحوث المستشرقين : « فالأبحاث الفيلولوجية التي ارتكزت عليها كل الدراسات المهمة بالحضارات الشرقية ، لا تتوفر على أية اشكالية نظرية خاصة بها ، فهي قد اكتفت بدراسة النصوص وتنقيحها ، (1) .

من جهة أخرى ، وانطلاقا من دراسات تاريخ الأديان ، توصل المستشرقون الى نتائج تقرر بأن العامل الديني يهيمن على مجمل نشاط المجتمعات الاسلامية ، وبالتالي فانه ينظر الى تاريخ هاته المجتمعات كتاريخ له مساره الخاص والمتميز عن مسار التاريخ الكوني (كما يراه الغرب طبعا) كما ينظر الى فعالية الانسان المسلم كفعالية خاضعة للديني بشكل مطلق ، ومن هنا يرى رودنسون أن مثل هذا التصور يسقط في « المثالية التاريخية » .

هل تجاوز الاستشراق الجديد القائم على معطيات العلوم الانسانية مثل الاثنولوجيا والتاريخ الاقتصادي والسياسي ، والسوسيولوجيا الخ ، تلك التصورات المثالية ، وهل تمكن من اقامة صيغ ومفاهيم جديدة للتعامل مع الاسلام ؟

يشير رودنسون الى أن « تقدم العلوم الانسانية اظهر تنوعا لمشاكل لا يمكن أن تجد لها حلا لدى الفيلولوجيين وحدهم » (2) بمعنى آخر أن تعدد المشاكل المتعلقة بالمجتمعات الاسلامية ، استوجب تدخلا لمختلف العلوم الانسانية للبحث عن حلول لها ، وهذا يذكرنا بما اكده جاك بيريك وهو بصدد حديثه عن ممارسته العلمية : « ليس هناك استشراق بالمعنى العتيق للعبارة ، فالأمر يتعلق بجناح شرقي للعلوم الاجتماعية والانسانية ، وبمساهمة مستمرة للباحثين من كل صوب » (3) .

في هذا الاطار يتكلم رودنسون عن اهمية العلوم الانسانية في صياغة اشكاليات جديدة تساهم في توسيع حقل المعرفة الاستشراقية : وهكذا - وعلى سبيل المثال - « فان اثنوغرافيا الشعوب الاسلامية ، هو الحقل الذي برز فيه بشكل أكبر ، تأثير الاشكاليات الجديدة ، حيث نتجت عن ذلك دراسات قيمة كدراسات ادموند دوتي (1867 - 1921) وادوارد فسترمارك (1862 - 1939) E. Westermarck (4) Edmon Douthe

السؤال المطروح هو : هل تشكل البحوث الاستشراقية المرتكزة على معطيات العلوم الانسانية ، فعلا قطيعة مع الاستشراق التقليدي ، وبالتالي هل يمكن اعتبار ممارستها العلمية بعيدة عن كل خلفية ايديولوجية ؟

(2) الاستشراق كخطاب ايديولوجي :

يعترف رودنسون بالتأثير السلبي الذي تمارسه الأفكار الجاهزة على البحوث الاستشراقية ، وهو يبرر ذلك بتأكيدده على أن التعامل مع الغير « الآخر » يبقى مشروطا بنوعية النظرة القائمة حول هذا الآخر . « ان الأبحاث الأكاديمية تتأثر أكثر مما تؤثر في الأفكار القائمة ، وما من أحد يكره أو يحب مجانيا ، شعبا أو ثقافة خارجية » ، (5)

ان رودنسون سيحدد مجموعة عيوب ميزت الدراسات الاستشراقية منها :

- تصورهما الثبوتي والميتافيزيقي للثقافات .
- ارتباطها « الجزئي » بالسياسة الامبريالية .
- نكهتها الشرقية .

فالاستشراق ، وانطلاقا من مواقفه المتمركزة حول الذات (الغربية) ، توصل الى نظرة ميتافيزيقية ، فهو ، وكما يؤكد ذلك ادوارد سعيد « يعاين الشرق بوصفه شيئا وجوده معروف دائما للغرب ، وبوصفه أيضا شيئا بقي ثابتا في الزمان والمكان ، من أجل الغرب . لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الفخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي والسياسي والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب ، فالغرب هو المشاهد ، والحكم ، والمحفون ، لكل وجه من أوجه سلوك الشرق » (6) .

ان تعامل المشرق مع الآخر (المجتمع الشرقي عموما ، والعربي الاسلامي على الخصوص) يقوم على عقدة التفوق : تفوق جنسي (رينان ، جوتييه) وثقافي (فون غرونباوم ، ماك دونالد ...) بل وحتى في حالة « التعاطف » مع المجتمع الاسلامي (ماسينيون مثلا) فان المضمهر الغير المعترف به يبقى ذلك الشعور بهامشية هذا المجتمع وبساطته ودونيته . (7)

ان مكسيم رودنسون واع ، بصعوبة التعامل مع ثقافة الآخر (المختلف) وبالمزائق النظرية التي قد تؤدي اليها كل دراسة قائمة على احكام مسبقة (عن وعي أو عن غير وعي) ؛ لكن بدل أن يطرح النزعة المركزية الغربية كمائنق معرفي في فهم الشرق ، نراه يقرر بنوع من القدرية Fatalisme أن لا هناك من وجود رؤية هكذا ، لأن كل نظرة الى الغير من الضروري أن تكون محملة بقيم الذات التي تشكل معيارا للحكم ، « لا معنى للقول بأن المواقف العرقية ، وخدمة السياسات الامبريالية قد شوهت مجمل الدراسات الانثربولوجية والانثوغرافية والاستشراقية الاروبية عموما ، فكل المجتمعات المتوفرة على فائض معرفي ، وجدت من الأفيد دراسة المجتمعات الأخرى ؛ وهي قد فعلت ذلك تحت تأثير انماطها الفكرية التي تمثل بالنسبة لها - وبشكل لا شعوري - النموذج الكوني الأمثل » (8) . إذن سواء تعلق الأمر بالاستشراق التقليدي أو بمجال العلوم الانسانية (انثولوجيا ، انثوغرافيا ، تاريخ اقتصادي الخ ...) فانه لا يكمن للباحث (الغربي) أن يتحرر من « منظومته المرجعية » المتمثلة في نمط ثقافته ، وبالتالي سيشكل الحقل الايديولوجي عائقا لبيستمولوجيا امام امكانية تصور عملي موضوعي . (يشير عبد الكبير الخطيبي بهذا الصدد وفي مقال له حول جاك بيرك والنكهة

الشرقية ، أن الاستشراق رغم التغيرات الطارئة على مناخه ورغم استفادته من معطيات العلوم الاجتماعية ، فإن اشكاليته المهيمنة لم تتغير (9) .

يبقى هناك سؤال مطروح وهو : ماذا يمكننا أن ننتظر من مختلف الدراسات الاستشرافية ؟

(3) آفاق البحوث الاستشرافية :

ما دامت هناك مشاكل تتف في وجه المستشرقين ، وتحول دون قيام نظرة موضوعية لمعرفة الآخر (الشرق عموما) فهل يمكننا أن ننادي بموت الاستشراق ؟

ان مكسيم رودنسون يرفض الحديث عن نهاية الاستشراق ، لأنه ليس هناك « علم استشرافي » محدد ، بل هناك مشاكل متنوعة تخص المجتمعات الشرقية ، تشكل حقلأ لدراسات مختلف العلوم الانسانية ؛ فالشيء الذي انتهى هو هيمنة الفيلولوجيا في الدراسات الاستشرافية ، « ان تضاعف المواد المتاحة ، وكذلك أدوات العمل وتقدم مناهج الدراسة يسمح الآن لا بتخطي مرحلة الفيلولوجيا وانما باعطائها قدرا أقل من الوقت . كما أوضح تقدم العلوم الانسانية كذلك تعقدا لمشاكل لا يمكن للمرء أن يحلها بأسلحة المعرفة العميقة للغة وحدها ، وللاذراك السليم ، والهام الأفكار الفلسفية الشديدة العمومية . وهكذا أصبحت ممارسة الدراسات الشرقية - والدراسات الاسلامية بشكل خاص - أكثر صعوبة وأقل خصوصية ، وأصبح الاتصال بالنظم العلمية الأخرى - وهو الذي كان ترفا فيما مضى - ضرورة ملحة ، (10) .

ان رودنسون يعترف بوجود أزمة يمر منها الاستشراق ، لكن هاته الأزمة في اعتقاده - يمكن تجاوزها اذا ما تم :

* طرح اشكاليات جديدة مرتبطة بواقع المجتمعات الشرقية الحالية .

* التحرر من نزعة المركزية الغربية والانصات الى الباحثين الذين ينتمون الى المجتمعات المدروسة ، من أجل بناء معرفة مشتركة .

* الاهتمام بالقضايا المهمشة من طرف الدراسات الكلاسيكية مثل : مرحلة الانحطاط ، تاريخ العادات الخ .

* الاهتمام بمشاكل العصر ، ومشاركة الشعوب المعنية قضايها الملحة في التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي الى غير ذلك .

هل ستساعد هذه الشروط - فيما اذا تحققت - على بناء تصور دقيق وموضوعي للمجتمعات الاسلامية ؟

ان رودنسون يؤكد على « استحالة وجود منهج علمي » خالص ، لدراسة الثقافات والمجتمعات » : (11) .

وعلى هذا الأساس يظل الارتباط بين العلمي والايديولوجي قائما ، وتبقى الآليات اللاواعية تفعل فعلها في التأثير على ممارسة الباحث النظرية ، فكيف يمكن لهاته الممارسة أن تكون بريئة ؟

عز الدين الخطابي

هوامش :

1) Maxime Rodinson : La fascination de l'Islam. Petite Collection Maspero. Paris 1980. p. 85

2) Ibid. p. 106

3) Berque (J) Arabies. Edition Stock. p. 186

4) Maxime Rodinson : ouvrage cité. p. 92.

5) Ibid p. 153

(6) ادوارد سعيد : الاستشراق : المعرفة - السلطة - الإنشاء .

ترجمة كمال أبو ديب . مؤسسة الابحاث العربية . بيروت الطبعة العربية الاولى 1981 . ص : 132 .

(7) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى كتاب ادوارد سعيد السالف الذكر . كما يمكن الاطلاع كراس صادق جلال العظم :

الاستشراق والاستشراق معكوسا . دار الحداثة . بيروت ، ط 1 الاولى 1981 .

8) Maxime Rodinson : Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant. In Le Mal de voir. Cahier Jussieu 12 10/18 (1976) page 255.

(9) يمكن الرجوع الى مقالة عبد الكبير خطيبي : بيرك والفكرة الشرقية . ترجمة محمد براءة . المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع عدد 4 : 1978 .

(10) مكسيم رودنسون : صورة العالم الاسلامي في اوروبا . عن مجلة الطليعة : عدد 2 . السنة 6 القاهرة ، فبراير 1970 . ص. 83 ،

11) Maxime Rodinson : La fascination de l'Islam. Ouv. Cité p. 110.

مذكرة عن حالة المغرب

« من تراثنا الحديث » لهذا العدد وثيقة لها أهميتها التاريخية، وعنوانها يبين غرضها وهدفها. إن أكثر من وثيقة هيأها وقدمها حزب الاستقلال للأطراف المناصرة للقضية المغربية، والمدافعة عن استقلال المغرب. فهذه الأطراف لم تكن على علم بالمعطيات الأساسية والضرورية للدفاع عن مطالب الحركة الوطنية في المحافل الدولية، وخاصة في الأمم المتحدة، ومن ثم كانت مناصرتها الميدانية لهذه المطالب عاجزة عن إبراز الحقائق ودحض افتراءات الاستعمار في حفاظه على معاهدة الحماية وتنفيذه لها بما يجيء لتحديث المغرب. وكثيراً ما التجأت هذه الأطراف لتزود من الحركة الوطنية المغربية بالمعلومات والتحليل المساعدة على دعم مبدئها التحرري.

أما حزب الاستقلال و هو يُنجز مثل هذا العمل، فقد كان يتبع سبيل العمل الجماعي، حيث يتم الاتفاق على الخطوط العامة، ثم يقع تقسيم العمل، فيتكلف كل عضو بإنجاز الجزء الذي تكفل به، ويتركب العمل في الأخير بطريقة متكاملة ومنسجمة، تجمع بين المعطيات والوقائع والمطالب، وهي جميعها تألف في تكوين ملف عن الوضع الاستعماري في المغرب وموقف المغاربة.

الأهمية التاريخية لهذه الوثيقة بدورها أعضاء الحركة الوطنية المغربية، كما يدركها الباحثون في قضايا التاريخ، والقانون. ونحن، حين ننشرها، اليوم، فإنما نحكي، من خلالها، رجال الحركة الوطنية، بما عملوا وكافحوا، على جبهات عديدة، ونبه الشبهة إلى جانب غني من تاريخنا الحديث، وفي الوقت نشر، وكما أكدنا على ذلك مراراً، أن باب « من تراثنا الحديث » يهدف بالأساس نشر مجموعة من الوثائق، بتعدد مجالاتها واهتماماتها، تربط، عبره، هذه الوثائق بتعدد أوسع من القراء والدارسين، لأن قراءتنا لماضينا الحديث ضرورة لقراءة مستقبلنا القريب والبعيد.

ونحن بموقفنا هذا نبتعد عن محو هذا التاريخ أو تشويهه، ونجهد، بعمقنا المحصور، في توصيله للآخرين، مهما تبدلت الأحوال والأحكام.

مذكرة عن حالة المغرب

رفعها حزب الاستقلال هيئة الأمم المتحدة في 26 أكتوبر 1948 ردا على التقرير الذي قدمته الحكومة الفرنسية إلى الأمانة العامة لمنظمة الأمم المتحدة في شأن المغرب تطبيقا للفصل 73 (التجد الخامس) من دستور الهيئة.

وقد ورد تلخيص التقرير الفرنسي في بيان الأمانة العامة لمنظمة الأمم المتحدة المؤرخ في 28 يوليوز 1948 والمدرج في وثائق منظمة الأمم تحت رقم 568 / A

واتخذت مذكرة حزب الاستقلال نفس التوبيخ الذي وضعت عليه الحكومة الفرنسية تقريرها حتى يسهل على القارئ الحكم على مقدار صحة ادعاءات التقرير الفرنسي بمجرد المقابلة والمقارنة.

بسم الله الرحمن الرحيم

— مقدمة —

إن غاية هيئة الأمم المتحدة بالمبادئ العليا المنصوص عليها في دستورها وبالأخص في الفصل الحادى عشر لدليل على تطور الضمير العالمى الذى قرر في مرحلة من مراحل تاريخ البشرية أن لا يسمح بأن تكون العلاقات بين الدول المستعمرة والشعوب المستعبدة مبنية على أساس الاضطهاد والعنف. ولكن شتان بين إعلان المبادئ وبين تطبيقها بإخلاص. فلقد وافقت فرنسا على وجوب تقديم مصالح الشعوب التى تحت سيطرتها وتعهدت بضمان رفقا السياسى والاقتصادى والاجتماعى والسعى في جعلها قادرة على أن تدبر شؤونها بنفسها واعتبار ما لها من مطامح سياسية.

وفيمما يتعلق بالمغرب فقد تعهدت بنفس تلك التعهدات منذ ست وثلاثين سنة لما بسطت حمايتها على هذه البلاد.

وفى وسعنا اليوم أن نعلن بصفة قطعية مجردين عن كل هوى أن فرنسا لا تفي بتعهداتها، فسياستها بالمغرب منذ سنة 1912 كانت و لا تزال مبنية على النيل من السيادة المغربية والازدراء بمطامح الشعب المغربى السياسية وتقديم مصالح الجالية الفرنسية على غيرها والاتجاه إلى القوة العاشمة لتثبيت سيطرتها. وان فرنسا ملزمة كل سنة بتقديم معلومات عن الأقطار المستعبدة التى تحت مسؤوليتها وذلك بمقتضى البند الخامس من المادة 73 من ميثاق هيئة الأمم، إلا أن ما تقدمه الى الأمانة العامة للمنظمة الأهمية لا يعطى إلا صورة مزورة للواقع ومن المعلوم أن تلك البيانات كلها من مصدر فرنسى محض و لا يوجد معارض كفاء لتبين الحقيقة، إذ ليس بهيئة الأمم المتحدة ممثلون للشعوب المستعبدة.

فيترب عن ذلك أن هيئة الأمم المتحدة التى جعلت من جملة أهدافها مساعدة الشعوب على نيل استقلالها أصبحت منبرا تستعمله الأمم المستعمرة لتروه بأعمالها.

غير أن هذا الإغفال الذي تلاقيه الشعوب القاصرة لائقت في عضد الشعب المغربي الذي يحمى قبل كل شيء على نفسه ويؤمن بقواه المعنوية كما أن له الثقة بمبادئ الأمم المتحدة واليقين في القوة المعنوية للضمير العالمي.

ولهذا فحزب الاستقلال وهو المعبر الولي عن رغائب الأمة المغربية يرى من واجبه أن يقدم للدول المخزطة في هيئة الأمم المتحدة هذه المذكرة التي لا ينبغي أن تعتبر بمثابة شكوى وإنما هي مجرد عرض لحالة المغرب الحاضرة.

فالإحصاءات والبيانات. والنتائج الواردة في التقرير الفرنسي الموجه إلى أمانة هيئة الأمم (المخصص في وثائقها الرسمية تحت عدد 568 / A بتاريخ 28 يوليوز 1948) كلها تضليل لأنها تشمل الجهود المبذولة في حقن السكان الفرنسيين والمغاربة معاً. ولا يمكن معها معرفة القسط المزري الذي يخصص للمغاربة. وكم من حقائق أخرى أغفلها التقرير الفرنسي.

وهذه الطريقة لا يقصد منها سوى إخفاء تقصير السياسة الفرنسية في المغرب وقساوتها ومساوتها على الفكر العام الدولي.

والمذكرة التي يتشرف حزب الاستقلال بتقديمها لا غاية لها إلا رد الحقيقة إلى نصابها.

معلومات عامة

1 — شحة تاريخية

مما يمتاز به المغرب أنه أحد الأقطار التي تواجه المحيط الأطلسي والبحر المتوسط. فهو وإسبانيا يسيطران على الطريق الوحيدة للمواصلات بين البحرين. ولقد دخلت هذه البلاد في طور مهم من تاريخها بدخول الإسلام إليها وانتشار الحضارة العربية بها. وساعدت مبادئ الإسلام الديمقراطية خلال العصور على امتزاج مختلف العناصر بالمغرب فتكونت منها أمة حرة منظمة لها ثقافة وفن وعبقرية خاصة.

وقد بلغ المغرب أوج عظمته على عهد المرابطين والموحدين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وامتدت أطرافه إلى تخوم ليبيا وإسبانيا المسلمة التي كانت تابعة له.

وفي سبتهل القرن السادس عشر اضطرَّ المغرب إلى الرجوع إلى حدوده لكونه أصبح مهدداً بالغزو الإسباني وزحف الأتراك من جهة الجزائر.

ولما آل الأمر إلى الدولة العلوية دخل المغرب في طور جديد من نظامه الإداري والعسكري وعرف أيام مولاي إسماعيل عهد تجديد ونهضة. ولكن أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر ابتدأ عهد الأمبراطوريات الاستعمارية والتهاوت على ما بقي من أراض غير مكتسحة، فأصبح المغرب محط الأنظار وخاصة من لدن فرنسا وإنكلترا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا واستطاعت سياسة مولاي الحسن الرشيدة التغلب على الدسائس الاستعمارية وتيسر للمغرب الاحتفاظ باستقلاله إلى سنة 1894.

إلا أن عزلة المغرب ترتب عنها بقاءه بعيداً عما كان يظهر إذ ذاك بأوروبا من تطور في ميادين الصناعة والاقتصاد وبمجرد وفاة مولاي الحسن اشتدت المنافسة بين الدول الأوروبية اشتداداً عنيفاً ونشأت عن ذلك سلسلة من الأزمات داخل البلاد تثيرها وتذكها المطامع الأجنبية.

ولكن فرنسا توصلت باتفاقها مع إيطاليا في سنة 1901 ومع إنجلترا في 1904 إلى أن تنازل لها هاتان الدولتان عن مطامعهما في المغرب مقابل تنازلهما هي عن مطامعهما في ليبيا ومصر بينما لم تجد سبيلاً لإقصاء المطامع الألمانية. وبقي الأمر كذلك إلى أن انعقد مؤتمر الجزيرة الخضراء وانتهى بالعقد المؤرخ في 7 أبريل 1906 الذي أكد من جديد إعلان سيادة المغرب ووحدته ترابه ووضع نظام الباب المفتوح. وتم الأمر لفرنسا في سنة 1911 بأن حصلت على الحق في بسط حمايتها على المغرب بتنازلهما عن جزء من الكونغو لألمانيا حسب المعاهدة المبرمة بينهما إذ ذاك.

على أن جزءاً عظيماً من التراب المغربي كان قد احتله الجيش الفرنسي في نهاية تلك السنة، بحيث لما أمضيت معاهدة الحماية يوم 30 مارس 1912 تحت عوامل الضغط، إنما تقرر بها أمر واقع.

ومع ذلك فقد دافع الشعب المغربي عن استقلاله دفاغ المستميت ووظمت المقاومة المسلحة ضد الجيوش الفرنسية في جميع أنحاء المغرب. من ذلك : ثورة فاس سنة 1912.

حرب الأطلس المتوسط من 1912 إلى 1923.

حرب الريف من 1923 إلى 1926.

حرب الجنوب المغربي والأطلس الكبير إلى سنة 1934.

ولم يتم الاحتلال العسكري للبلاد بصفة رسمية إلا في سنة 1936.

ولما استولت فرنسا على المغرب وجدت مؤسسات مرتكزة الدعائم ونظاماً إدارياً متناسقاً يشرف على ذلك جلالة الملك بصفته رئيساً للدولة وكان له في الداخل عمال يمثلونه لدى الرعية مستعنيين بمجالس ينتخبها السكان، ويكفي دليلاً على هذا ما جاء في تقرير المارشال ليوطي إلى الحكومة الفرنسية المؤرخ في 3 دجنبر 1920 إذ يقول :

« لقد وجدنا هنا دولة وشعباً. نعم كان يجتاز المغرب إذ ذاك أزمة فوضى ولكنها كانت حديثة العهد وأكثر مساساً بنظام الحكومة منها بالنظام الاجتماعي.

« وإذا لم يكن المخزن يومئذ إلا مظهرًا صوريًا فإنه مع ذلك كان في الجملة قائم الذات. ويكفي أن نرجع إلى ما قبل ذلك بوضع سنوات لنجد حكومة مغربية بكل معنى الكلمة لها مكانتها بين الدول ولها وزراء عظام وسفراء لابسوا رجال الدول الأوروبية منهم من توفي أخيراً ولا يزال كثير منهم بقيد الحياة إلى حد الآن. أما معظم المؤسسات التابعة للمخزن فكانت ولا تزال قائمة وهي وإن كانت تختلف بحسب النواحي فإنها كانت تدل على وجود نظام حقيقي ملموس. »

2 - أسس السيادة المغربية

المغرب دولة ذات سيادة. والاتفاقات الدولية تضمن وجوده وكيانه ووحدته ترابه.

ويعتبر عقد الجزيرة المؤرخ في 7 أبريل 1906 الدعامة الأساسية للوضعية المغربية، فيه تأكيد سيادة المغرب ووحدته ترابه بعبارة لا تدع مجالاً للالتباس كما أنه هو الذي أسس نظام الباب المفتوح في الميدان الاقتصادي فأصبح المغرب مفتوحاً في وجه الدول الموقعة على ذلك العقد على قدم المساواة الاقتصادية والتجارية.

وإن وُقِّدَ الجزيرة الذي شارك فيه المغرب بصفته دولة موقَّعة لا يمكن تغييره إلا بمعاهدة جديدة بين نفس الدول التي شاركت فيه.

ومعاهدة 30 مارس 1912 التي بسطت نظام الحماية لاتعتبر صحيحة إلا إذا احترمت السيادة المغربية المنصوص عليها في عَقْد الجزيرة الدَّولي. وهذا هو رأي (بادوفان) الأستاذ بكلية الحقوق في باريس والمستشار القضائي في وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية حيث قال :
« إن نظام الحماية ينشأ عن اتفاق تتعهد بمقتضاه الدولة الحامية باحترام سلطة الدولة المحمية » .
وتحليل فصول الحماية يُفضي بنا إلى الاستنتاجات الآتية :

أ - في الداخل

جلالة السلطان هو وحده صاحب السيادة في البلاد.
والقوانين الصادرة بفرنسا لا يمكن تطبيقها في المغرب، والمؤسسات السياسية الفرنسية لا مبرر لوجودها بهذه البلاد، والفرنسيون القاطنون بالتراب المغربي يخضعون بمقتضى القوانين الدولية العامة إلى التشريع المغربي.
نعم، إن المقيم العام له حق اقتراح الإصلاحات التي يراها ملائمة ولكن الكلمة الأخيرة لصاحب الجلالة، فهو الذي له الحق في قبولها أو رفضها.

ب - في الخارج

يتمتع المغرب كذلك في الميدان الخارجي بسيادته. ولكن صاحب الجلالة يُعْهَد لممثل الحكومة الفرنسية بتمثيل تلك السيادة وبالمخصوص في العلاقات مع بقية الدول الخارجية.
و لا يمكن للمقيم العام أن يقوم بعمل راجع لعلاقات المغرب بالدول الأخرى إلا باسم جلالته ملك المغرب يمثل السيادة المغربية ووفق تعليماته، والمعاهدات الدولية التي تعقدها الحكومة الفرنسية مباشرة دون موافقة جلالته لا تلزم المغرب.
وبالحملعة فإن معاهدة فاس سنة 1912 لا تُخَوِّل فرنسا سوى حقَّ المراقبة و لا يسوغ أن يقال « أن السيادة بالمغرب موزعة بين جلالته الملك والمقيم العام » لأن هذا لا معنى له في عرف القانون، وقد رأى الجنرال ليوطي نفسه، مقيم فرنسا الأول بالمغرب، من الواجب توضيح ذلك في تقرير وَجَّههُ للحكومة الفرنسية سنة 1920 إذ قال :

« إن نظرية الحماية أساسها هو أن تحافظ بلاد على مؤسساتها وتحكم نفسها وتدير شؤونها بواسطة نظمها الخاصة تحت مجرد مراقبة دولية أوروبية » .
وتقتد السيادة المغربية على كامل التراب المغربي الذي تتعهد الأوفاق والعقود الدولية السابقة لمعاهدة الحماية بوحده وكيانه.

مايسمى بالمنطقة الإسبانية :

لم تقص بضعة شهور على بسط الحماية الفرنسية حتى أبرمت فرنسا مع إسبانيا معاهدة فيها مساس بوحدة المغرب الترابية والإدارية وذلك بأن أجملت عدة عقود بين فرنسا وإسبانيا في معاهدة نهائية بتاريخ 27 نونبر 1912 نصت على وضع الريف تحت المراقبة الإسبانية.

ومن المفيد أن نشير إلى أن هذه المعاهدة أبرمت بين فرنسا وإسبانيا لا بين المغرب وإسبانيا وما يدعى بالمنطقة الإسبانية جزء لا يتجزأ من الدولة المغربية يديرها خليفة يمثل جلالة ملك المغرب الذي يرجع إليه أمر تعيينه وعزله.

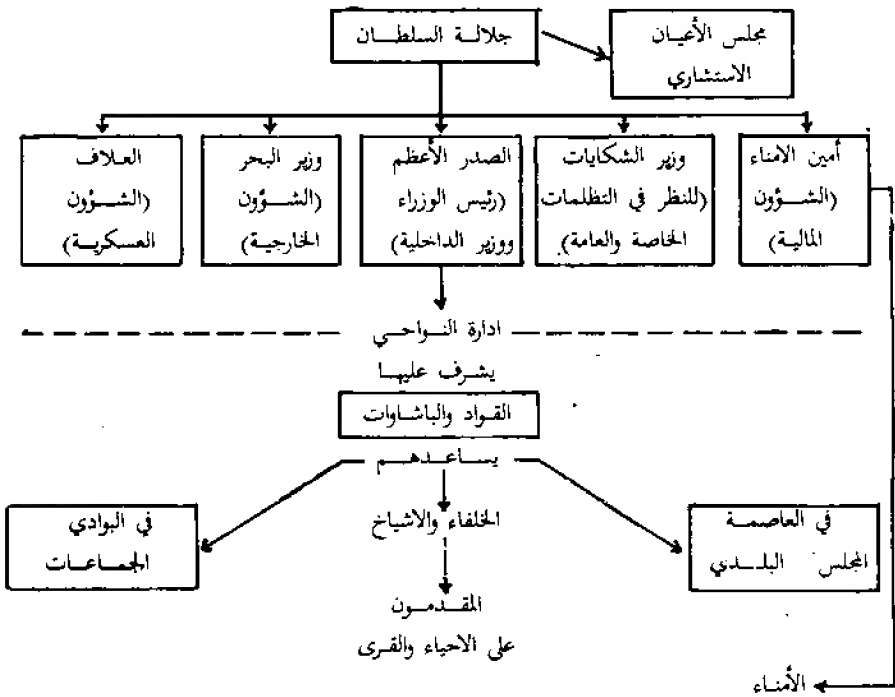
منطقة طنجة :

وإذا كانت منطقة طنجة تعتبر قطعة إقليمية خاصة لها شخصيتها القضائية وأملاكها العمومية ومصالحها الإدارية المستقلة فإنها مع ذلك ما تزال هي أيضاً جزء لا يتفصل عن الدولة المغربية. فالفصل الأول والسادس عشر والخامس والعشرون من اتفاقية 18 دجنبر 1923، كل هذه الفصول صريحة في هذا الباب، زيادة على أن ذلك كان قد أثبت في الاتفاق الذي أمضى بين فرنسا وإسبانيا سنة 1904.

والندوب الذي يمثل جلالة الملك يرأس المجلس التشريعي الدولي كما أن الأحكام القضائية تصدر

باسم جلالتهم.

الحكومة المغربية قبل الحماية



بعض المؤسسات المختصة

القضاة : بالمحاكم الشرعية.

المختصون : مراقبة الشؤون الاقتصادية المحلية (الأسعار والأجور والإنتاج الصناعي) بموازنة مجالس الحرف الاستشارية. وللسهر على النظافة العمومية.

النظار : لتدبير شؤون الأحباس المحلية وتوزيع المياه.

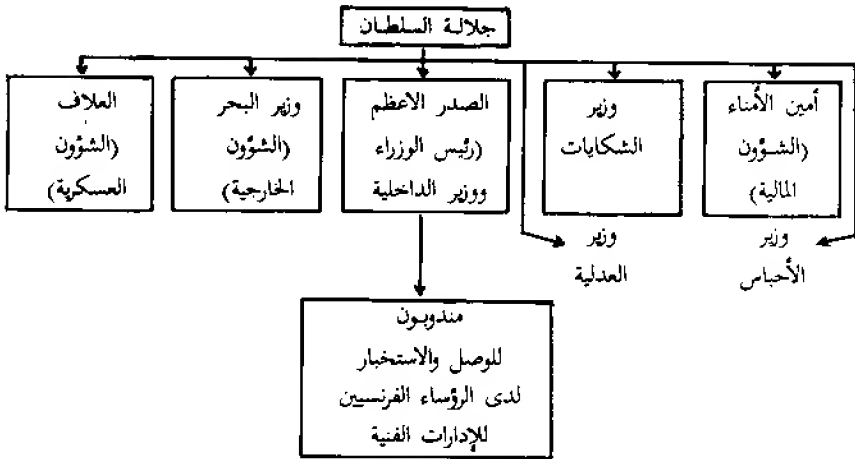
منذ 1906 : تأسست بمقتضى عقد الجزيرة :

- لجنة التقويم الجمركية.
- لجنة الشؤون الجمركية.
- لجنة سمسة المصالح الممنوحة.
- اللجنة الخاصة بالأشغال العمومية.
- البنك المخزني.

الحكومة المغربية المركزية

(المخزن الشريف)

في عهد الحماية



ملاحظة :

يدل الشُّطْب في هذا الجدول على ما حدثته الحماية في الحكومة المغربية المركزية منذ سنة 1912.

وإلى جانب ما بقي من المخزن الشريف توجد هيئة لمراقبته هي (إدارة الأمور الشريفة) التي حلت عملياً محله، كما أصبحت لزاماً هي الواسطة بينه وبين بقية البلاد.

3 — النظام السياسي والإداري

في عهد الحماية

إذا كانت المعاهدات التي أشرنا إليها ومفهوم الحماية نفسها ليس فيها ما يمس بالسيادة المغربية فقد وقع خرق هذه السيادة عملياً في جميع مظاهرها، وعهد الحماية الذي مرت عليه ست وثلاثون سنة مليء

بالاعتداءات المتواصلة على السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية المغربية، تلك السلطات التي تعد من أهم خصائص السيادة.

المراقبة والحكم المباشر

أولاً : لدى السلطة المركزية أو المخزن الشريف :

لم تحافظ الحماية على دواليب الحكم التي كانت موجودة في الدولة المغربية إلا قصد المغالطة بحيث أصبحت تلك الدواليب صوراً لا غير يراد منها تطمين الرأي العام الدولي وتخدير عواطف الشعب المغربي. أما في الواقع فإن الحماية لم تبق من تلك الدواليب إلا ما لا بد منها بعد أن نزع منها كل نفوذ وصيرتها مجرد هيآت تابعة للإدارة الفرنسية التي احتكرت لنفسها مقاليد الحكم وأصبحت تتصرف تصرف المطلق. وسرعان ما انقلبت مهمة فرنسا التي تنحصر في المراقبة بحسب مقتضى عقد الحماية إلى إدارة مباشرة في جميع مراتب الحكم والإدارة.

والمرشال ليوطي الذي عرّف الحماية كمجرد أداة للمراقبة لم يجد هو نفسه عن اتباع سياسة الحكم المباشر كما اعترف بذلك في تقرير رفعه لحكومته بتاريخ 3 دجنبر 1920 حيث قال متحدثاً عن دور جلالة الملك في نظام الحماية :

« إننا نهم كبير الاهتمام بالحفاظة له على مظاهر الملك وبإحاطته بأنواع التشريفات ولكن ما هي الحقيقة من وراء هذه المظاهر ؟ إن جميع التدابير الإدارية تتخذ باسمه إذ هو الذي يوقع على الظهائر ولكن لا سلطة له في الواقع وهو لا يتصل إلا بالمستشار المخزني (المراقب الفرنسي) و لا زائد على ذلك والحقيقة أنه لا يؤخذ رأيه إلا بحافظة على الشكليات ».

وكذلك الشأن في الحكومة المغربية المركزية التي أصبح أعضاؤها بمثابة الصور الجوفاء. وفي حقهم يقول ليوطي في التقرير المذكور :

« لا يشارك الوزراء في أية مداولة تتعلق بالشؤون الهامة لأنها لا تبشر إلا بالإدارات الفرنسية ويعمل عنهم ».

ثانياً : لدى السلطات الجهوية أو الباشاوات والقواد

أما فيما يرجع للسلطة المحلية فالإدارة الفرنسية هي التي تختار ممثل الحكومة المغربية المركزية وهو مجرد موظف تحت السلطة المباشرة للمراقب الفرنسي. وقد قسم المغرب إلى نواح يرأسها فرنسيون مدنيون أو عسكريون لهم سلطة لا حدود لها و لا يوجد بجانبهم من يمثل السلطة المغربية ولو بصفة شكلية.

وهكذا أصبح المقيم العام ومن يليه من إدارات المراقبة يحلون محل الحكومة الشرعية في تسيير شؤون البلاد في حين أن وظيفتهم يقتصر حسب منطوق معاهدة الحماية ومفهومه — على إسداء المشورة والمعونة للحكومة المغربية.

سلطات المقيم العام

إن السلطات التي بيد المقيم العام والتي حددت في عقد 1912 وفي مرسوم الحكومة الفرنسية بتاريخ 11 ينيه 1913 أصبحت لا حد لها فيما بعد. فزيادة على المكتب الديبلوماسي والمكتب المدني والمكتب

العسكري فإن الإدارات الفرنسية الصرفة التي هي تحت نفوذه المباشر تدل على اتساع سلطاته المتزايدة يوماً بعد يوم.

وهذه الإدارات تشتمل في الوقت الراهن على (1) :

أولاً : إدارة الأمور الشريفة

رئيس هذه الإدارة هو ما يسمى بمستشار الحكومة المغربية وهو أداة الوصل بين الإقامة العامة والحكومة المغربية (المخزن) والذي يراقب ما تبقى من سلطة بيد هذه الحكومة. والموظفون الفرنسيون الذين يشتغلون تحت نظره يتولون في الواقع أمور المخزن ويفرضون أنفسهم للتوسط بينه وبين باقي البلاد.

ثانياً : إدارة الداخلية ومصالح الأمن العام :

تتضمن إدارة الداخلية مصالح المراقبة الفرنسية المدنية والعسكرية وتتكون منها ومن مصالح الأمن العام الهيئة الأساسية للإدارة الفرنسية بالمغرب وهي في الحقيقة بمثابة وزارة الداخلية لها الاختصاصات التي كانت ترجع في أول الأمر إلى الصدر الأعظم وأصبحت اليوم بيد الإقامة العامة (2).

ثالثاً : الكتابية العامة للحماية :

يدير الكاتب العام للحماية ويراقب جميع الإدارات المغربية باسم المقيم العام وتحت سلطته (3) وفي المصالح التابعة له تدرس وتحرر القوانين والضوابط التي تطبق على البلاد.

نعم، إن هذه القوانين تعرض على جلالة الملك أو الصدر الأعظم قصد توقيعها وليس لها إذ ذاك سوى حق التعرض. ولكن المقيم العام قد يستغني عن الإمضاء باتخاذ نصوص تشريعية تدعى « قرارات مقيمة » وقد استغفل العمل بذلك منذ إعلان حرب 1939 وبالأخص في عهد الجنرال مجوان مقيم فرنسا الحالي في المغرب الذي اتخذ تدابير استبدادية لتعزيز نظام الحكم المباشر والذي بلغ به الحال أن أصبح يعين ويعزل ممثلي المخزن الشريف دون موافقته (4).

وإذا أردت أن تتصور ما تركته الحماية للحكومة المغربية من نفوذ مزر وما اكتسبته الإدارة الفرنسية من نفوذ واسع النطاق فما عليك إلا أن ترجع لميزانية الدولة المغربية لسنة 1948 (5) فمن مجموع هذه الميزانية التي يبلغ قدرها : 22.482.783.000 فرنك لا يصرف سوى 331.753.000 فرنك أي بنسبة واحد و 47 سنتيماً في المائة من مجموع الميزانية

على « اللائحة المدنية لجلالة الملك والقصر الملكي وخلفاء جلالة الملك والمطبعة الملكية وديوان التشريعات والحرس الملكي والهيئة المخزنية بإضافة العدلية المغربية والتعليم الإسلامي العالي وإدارة طنجة »

بينما يصرف على مقيم الجمهورية الفرنسية العام والمصالح التابعة له المشار إليها آتفا ما قدره : 3.490.120.000 فرنك أي بنسبة 16 و 52 سنتيماً في المائة من مجموع الميزانية

الإدارات الشريفة المحدثة

وعلاوة على الإدارات المقيمة التي تتمتع بسلطات لا حد لها يوجد نوع آخر من الإدارات الفرنسية نتحل اسم « الإدارات الشريفة المحدثة » وهي الإدارات الفنية الكبرى التي تعمل مبدئياً باسم الحكومة المغربية بيد أنها في الواقع تباشر أعمالها تحت السلطة المباشرة للكاتب العام للحماية الذي هو موظف تعيينه حكومة باريس رأساً.

مساهمة المغاربة من مختلف الإدارات

إن مديري الإدارات الشريفة والمحدث وأغلبية الموظفين بها فرنسيون كثيرهم من الموظفين بإدارات الإقامة العامة. ولا يشغل المغاربة بها إلا وظائف ثانوية بقطع النظر عن قلة عددهم.

وقد اعترف بذلك م. كاريال ييو سنة 1944 لما كان مقيماً بفرنسا بالمغرب حيث قال :

« الواقع أن مساهمة المغاربة في الإدارة الفنية للبلاد ما تزال ضئيلة جداً.

« ضئيلة من حيث عددهم إذ لا يشغل المغاربة سوى وظائف « لا تتعدى 5942 من جملة 20.493 وظيفه عمومي مسجل في ميزانية الدولة إلى تاريخ فاتح يناير 1944. يعني أن نسبة المغاربة إزاء الفرنسيين في هذه الوظائف لا تتجاوز 20 في المائة.

« وضئيلة بالأخص من حيث أهمية وظائفهم إذ من جملة 3158 موظف مغربي رسمي لا نجد سوى 777 شخصاً يشغلون وظائف غير وضعية. أما الباقي فهم إما مخازنية أو شواش أو فرسان حراس أو موزعون للبيد. أو حراس للأمن أو حراس في السجون » (6)

ومنذ ذلك التاريخ لم تتغير الحالة فيما يخص مشاركة المغاربة في الإدارات بينما ينمو عدد الموظفين الفرنسيين يوماً بعد يوم.

وقد بلغ مجموع الموظفين الذين يتقاضون مرتبات من الميزانية العامة ما يأتي :

19.145	موظف في فاتح يناير 1938.
35.763	1947.
37.826	1948 (7).

وهؤلاء الموظفون يستهلكون ثلثي ميزانية الدولة المغربية تقريباً.

وبذلك أصبح النظام الإداري الذي أسسته الحماية الفرنسية بالمغرب إدارة مباشرة غير مسؤولة عما تفعل لأن الموظفين الفرنسيين الذين احتكروا جميع السلطات هم المكلفون بتنفيذ مقرراتهم. وتبريراً لهذا الاحتكار تدعي فرنسا عدم وجود رجال أكفاء بالمغرب لتولي الوظائف العمومية مع أن الحماية لا مبرر لوجودها إلا في تكوين هؤلاء الأكفاء. ومثل هذا العذر يعد بعد مرور ست وثلاثين سنة على الحماية اعترافاً بإفلاسها وحكماً عليها.

على أن ليوطي اعترف هو نفسه بأن فرنسا لم تجد المغرب خالياً من الرجال المقتدرين سنة 1912 بل كان مستعداً ليحاري الدول العصرية في زمن يسير وتصبح له حكومة مماثلة لحكوماتها.

أما التغييرات التافهة التي أدخلت على المخزن الشريف في شهر يوليوز 1947 والتي قدمتها الإقامة العامة في صورة مرحلة جديدة في التطور السياسي للمغرب إنما هي إضافة مندوبين جدد للصدر الأعظم زيادة على المندوبين الأقدمين. وليس لهم أدنى سلطة أو نفوذ وتتلخص مهمتهم — بمقتضى نص الظواهر نفسها في الاتصال بالرؤساء الفرنسيين للإدارات الفنية كما أوضح جلالة الملك في بيان له صدر بتاريخ 31 يوليوز

1947 (8)

وحيث لم يطرأ أدنى تغيير على المهام المسندة لمختلف أعضاء المخزن فإن التغييرات المتحدث عنها لم يكن لها أدنى مفعول وما تزال مقاليد السلطة بين أيدي الإدارة الفرنسية.

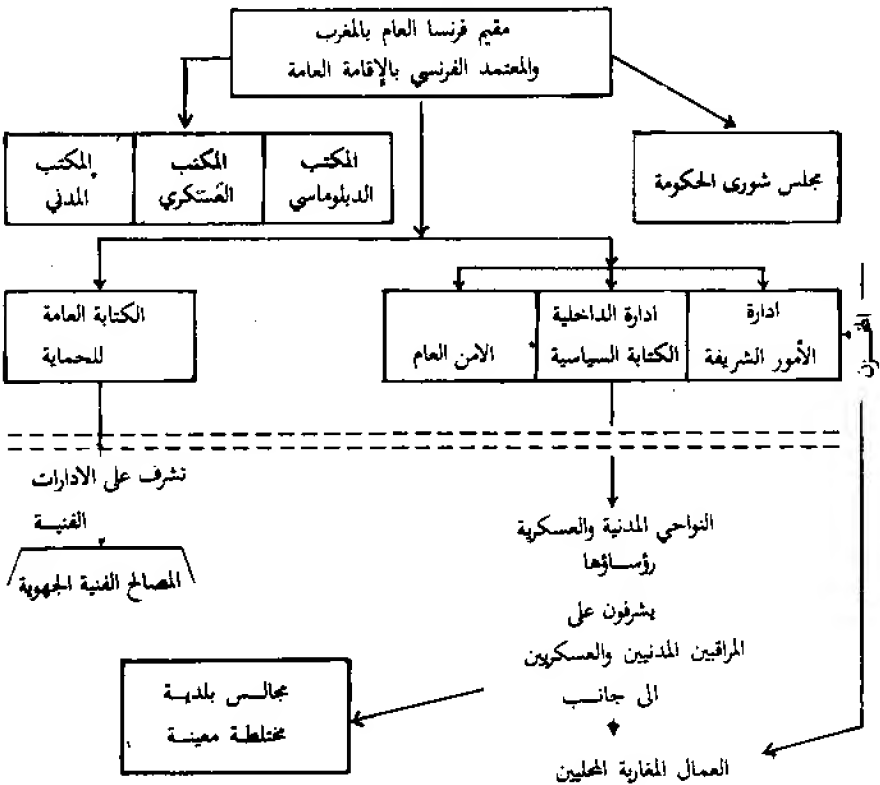
أما المجلس الشبهى الذي يعقده الوزراء والمديرون الفرنسيون للإدارات الشريفة المحدثه والذي أعلن عنه حين وقعت تلك التغييرات فلا يخطر في أدنى مسألة هامة للدولة وكانت الجلسات القليلة التي عقدها منذ تأسيسه كلها مجرد جلسات استشارية يسجل الأعضاء المغاربة أثناءها المقررات التي اتخذت في غيبتهم بالإدارات الفرنسية.

وإن المجلس الذي يدير شؤون البلاد بكل معنى الكلمة هو المجلس الدورى الذي يرأسه المقيم العام ويشارك فيه المديرون الفرنسيون ورؤساء النواحي (9).

وما تدعيه الإدارة الفرنسية من أن هذا الإصلاح الجوهرى يرمى إلى « الزيادة في تعاون العنصرين الذين تتكون منهما الإدارة الشريفة » إنما هو مجرد مغالطة سياسية يقصد منها تغطيل الرأي الدولى وإخفاء سياسة الحكم المباشر المتبع في المغرب.

الحماية الفرنسية بالمغرب

الإدارات المقيمة



ملاحظة

يرأس المقيم العام علاوة على هذا مختلف المجالس واللجان من جلستها اللجنة الاقتصادية — اللجنة التشريعية — لجنة الاستعمار — المجلس المركزى للأسرة والإسعاف — المجلس المركزى للشبيبة والرياضة — المجلس المركزى للمحافظة على الصحة العمومية.

توزيع الميزانية المغربية
لسنة : 1948
بين المخزن الشريف والإدارات المقيمة⁽¹⁰⁾

النسبة المئوية	مبلغ الاعتمادات	مصارف الاعتمادات
100 %	22.482.783.000	مجموع النفقات
1,47 في المائة		1 - الحكومة المغربية (المخزن) وما يتبعها
	10.800.000	اللائحة المدنية
	22.024.000	القصر الملكي
	10.385.000	خلفاء جلالة الملك
	5.787.000	الشؤون الداخلية للقصر والمطبعة الملكية
	1.683.000	ديوان التشريفات
	45.126.000	الحرس الملكي
	148.664.000	الحكومة المغربية (المخزن) والعدلية المغربية والتعليم الإسلامي العالي
	33.274.000	إدارة طنجة المغربية
	54.000.000	بنايات جديدة
	331.753.000	الجميع :
		الإقامة الفرنسية العامة بالمغرب والمصالح التابعة لها
	125.873.000	الإقامة العامة ومكاتب المقيم واعتمادات بسط النفوذ
	8.093.000	مجلس شورى الحكومة.
		إدارة المعتمد بالإقامة العامة والكاتب العام للحماية
		(دون 143 مليون المخصصة لمصاهيف النقل
	410.802.000	في مختلف المصالح)
		الداخلية (المصالح السياسية، المدرسة العسكرية بمكناس
	1.334.669.000	القوات المساعدة، المصالح الإدارية للداخلية)
	1.038.570.000	الأمن والجندرية.
	78.013.000	إدارة الأمور الشريفة.
	457.100.000	بنايات جديدة
15,52 في المائة	3.490.120.000	الجميع :

الهيآت الاستشارية.

ليس للشعب المغربي أي نوع من أنواع التمثيل الديمقراطي وهو كمثل المخزن الشريف لا يشارك في تسيير شؤون البلاد.

المجالس المحلية

ففيما يرجع للبلديات فإن الإدارة تعين في المدن المهمة مجالس بلدية ليس لها سوى اختصاصات استشارية⁽¹¹⁾ ويشارك الفرنسيون في هذه المجالس إلى جانب المغاربة وفي هذا أيضا مساس بالسيادة الوطنية⁽¹²⁾.

ويقع اختيار الأعضاء المغاربة في الغالب من بين الأشخاص الذين عرفوا بمجاراتهم للإدارة وهم لا يقومون بأدنى دور مهم داخل هذه الهيآت وقد اعترف المرشال ليوطي بذلك في تقريره الذي تحدثنا عنه آنفا حيث كتب ما يلي :

« إن المجالس البلدية يرأسها الباشاوات بكيفية صورية وتشتمل على أعضاء مغاربة وذلك محض تمويه اذا استثنينا بعض المسائل الجزئية. وجميع القضايا يبت فيها ما بين الأعضاء الفرنسيين ورئيس البلدية »

أما في البوادي فإن صوت الشعب مخنوق بكيفية أشد مع أن الاهتمام بالمصالح المحلية كان في عهد الاستقلال موكولا إلى جماعات منتخبة، ولكن تلك الجماعات إما ألغيت اليوم وإما حيد بها عن مهمتها الأصلية، فأصبحت هيآت فاقدة لكل سلطة بسبب الأسلوب المتبع في تعيين أعضائها والرقابة الشديدة المضروبة عليها

الغرف المهنية

إن أهم الهيآت المهنية التي تقوم بدور كبير في الحياة العامة بالمغرب هي الغرف الفرنسية للتجارة والصناعة والغرف الفلاحية والتي أسست بقرار مقيمي بتاريخ 29 نيه 1913 ولها اختصاصات واسعة جداً وأعضاؤها ينتخبهم جميع التجار والصناع والمعمرين الفرنسيين منذ سنة 1919 (بمقتضى القرار المقيمي المؤرخ بفتح يونيه 1919)

وقد أحدثت أقسام مغربية لهذه الغرفة سنة 1919. ولكن اختصاصاتها محدودة جداً وإلى تاريخ 1947 كان أعضاؤها يعينون من قبل الإدارة ثم أجريت شبه انتخابات أدت في الواقع إلى تعيين أغلب أعضاء هذه الغرف⁽¹³⁾.

مجلس الشورى

مجلس الشورى هيئة استشارية خاصة بالمقيم الفرنسي العام أسسها بمجرد قرار منه في تاريخ 10 ماي 1923 دون صدور أي نص قانوني شرعي. ويحتوي هذا المجلس على قسمين :

أولاً : قسم الفرنسيين :

ويشتمل على رؤساء الغرف الفرنسية للتجارة والصناعة والفلاحة وخلفائهم يعينهم المقيم العام وتتكون منهم الهيئة الأولى (المعمرون) . والهيئة الثانية (التجار والصناع) . أما الهيئة الثالثة لهذا القسم (طروانام كوليج) فينتخب بطريق التصويت العام المباشر من لدن سائر الفرنسيين والفرنسيات المقيمين بالمغرب ممن لا ينتخبون في الهيأتين الأولىين .

وقسم الفرنسيين لمجلس شورى الحكومة يساهم مساهمة فعالة في حكم البلاد وبالأخص في وضع الميزانية المغربية باهتمام كبير خلال الدورة التي تتعقد في أوائل كل سنة وتعرض عليه أيضاً الميزانية الإضافية

خلال دورة ثانية تجتمع في منتصف السنة. والمقيم العام هو الذي يرأس هذه الجلسات بمحضر مختلف المدّيين الفرنسيين و لا يستدعى هذه الجلسات أي موظف مغربي.

ثانيا : قسم المغاربة

وشتان ما بينه وبين ما للاول من النفوذ. فالمقيم يعين إلى جانب رؤساء الغرف المهنية المنتخبة انتخاباً صورياً وحلفائهم أعضاء هيئة ثالثة ممن تسميهم الإدارة بممثلي المصالح المختلفة. وقلما يلتفت إلى ما قد يبدىه هذا القسم من الرغبات والملاحظات.

4 — النظام العدلي

إن تأسيس كل نظام عدلي يضمن للناس حق الملكية والحرية الشخصية ويكون مستقلاً عن الإدارة يلقي دائماً معارضة صريحة من لدن سلطات الحماية. فالعدلية كانت و لا تزال آلة مسخرة للإدارة تأتمر بأوامرها ومثل هذا النظام لا ينتج عنه إلا العنف والاستبداد والعدوان.

فالنظام العدلي الجاري به العمل يمتاز بما يأتي :

أولاً : عدم انفصال السلطات الادارية عن السلطات القضائية.

فالباشاوات والقواد هم المكلفون بالإدارة المحلية وهم الذين يحكمون في القضايا المدنية والجنائية. وليس في ذلك ما يضمن العدل للمتفاعلين لديهم.

والمندوبون المخزنون الذين ليسوا إلا مراقبين مدنيين فرنسيين كان أسند إليهم في أول الأمر وظيف الوكيل العام ولكنهم في الواقع يملكون الأحكام على الباشاوات والقواد وكثيراً ما يقومون مقامهم في تولى الأحكام مباشرة.

و لا يراعى في تعيين الباشاوات والقواد الكفاءة القضائية و لا النزاهة و لا المروءة التي تشترط عادة في الحكام وإنما تراعى الإدارة الفرنسية في اختيارهم قبل كل شيء الطاعة والامتثال لأوامرها. لذا نجد أغلب القواد أميين وبالأخص في البوادي

ثانيا : تعدد أنواع المحاكم

لم يكد يتم أمر الحماية حتى عمدت الإدارة الفرنسية إلى النظام القضائي المتبع في المغرب بأمره فأفسدته وأبدلته بنظام مبني على تعدد أنواع المحاكم وقصدها — كما اعترف به بعض المسؤولين — هو القضاء على كل مظهر من مظاهر الوحدة والتناسق.

فبالنواحي التي تدعى المناطق البربرية توجد محاكم عرفية تحت سلطة ضباط فرنسيين يرجع إليها النظر في القضايا المدنية والجنائية والأحوال الشخصية، وتطبق هذه المحاكم مجموعات مختلفة من الأعراف ما أنزل الله بها من سلطان قامت إدارة الحماية بترتيبها وتدوينها وفرضها على الناس. ولندكر على سبيل المثال أن المرأة في جل هذه الاعراف تعطى حكم اثاث البيت وفي بعضها لا حق لها في إرث زوجها بل يبيعها وأثرها الهالك مقابل صداق يؤديه الزوج الجديد.

وفي المدن ونواحي المغرب الأخرى يقوم بالأحكام الباشاوات والقواد تحت مراقبة السلطات الفرنسية ووفقاً لأوامرها.

وإذا كان النظام العدلي في بلاد مبنياً على سياسة تعدد أنواع المحاكم فطبيعي أن تكون الأحكام بها متباينة متناقضة تختلف باختلاف الجهات. و لا ملجأ للمتفاعلين المغاربة سوى الاستئناف على أنه لا يُسمح لهم به إلا في أحوال خاصة داخل المدن وقلما يقبل منهم في البوادي. زد على ذلك كله أنه لا توجد إلا محكمة استئنافية واحدة بالرباط للمغرب بأسره.

ثالثاً : عدم وجود مجلة الأحكام

ليس للمغاربة قانون جنائي و لا قانون مدني و لا قانون المسطرة الجنائية و لا قانون المسطرة المدنية.

و لا وجود لأي قانون ولو مقتضب يحمي الحريات الشخصية وهكذا تبقى باب الظلم والعدوان مفتوحة على مصراعها، وكل مغربي يمكن أن يلقي عليه القبض من دون صدور أمر مكتوب معلل بذلك بل قد يكفي بأمر شفوي من السلطات الفرنسية أو أعوانها.

وانعدام قانون جنائي يترك المجال فسيحاً للقواد والسلطات الفرنسية لتعيين نوع الاتهام وتحديد العقوبات اللازمة.

ولا حق للمتهمين عند الاستنطاق في الاستعانة بمحاميم وإذا استثنينا المدن فإن المحامين لا تقبل مرافعتهم لدى أغلب المحاكم.

وعلى عكس ذلك كله فالفرنسيون وغيرهم من الأوروبيين القاطنين بالمغرب لهم قانون جنائي وقانون مدني وقانون للمسطرة الجنائية والمدنية. ولهم قوانين صريحة تضمن لهم حق الحرية الفردية وحرمة منازلهم وأهلهم وأملأهم. فلا يمكن إلقاء القبض على أوروبي بدون قرار مكتوب معلل صادر من القاضي المكلف بذلك وللمتهم الحق في الاستعانة بمحام أثناء البحث أو أمام المحكمة. رابعاً : ميزانية العدلية المغربية

من أهم مميزات نظام العدلية بالمغرب كيفية استخلاص الحكام والقضاة أجورهم. فالقواد لا يتقاضون أي راتب من الدولة وإنما يأخذون أجورهم من سكان الدوائر الموضوعة تحت نظرهم وهذا الغصب المنظم من قبل السلطات الفرنسية عبارة عن واجبات يلزم السكان بأدائها كلما اقتضته حاجة القواد (14).

وتجد الأحكام تباع وتشترى في البوادي على أفظع صورة. وفي المدن يستخلص الحكام المغاربة أجوراً مزرية ويكفر الجور ويخف حسب مقدار التعضيد الذي يتمتعون به لدى السلطات الفرنسية. وبالعكس فإن العدلية الفرنسية يخصص لها من الميزانية المغربية اعتماد مهم ويتقاضى القضاة الفرنسيون فوق الكفاية.

وفي إلقاء نظرة على الميزانية دليل قاطع على ما نقول : ولنتكف ببعض المقارنات :

في سنة 1929 : للعدلية الفرنسية 14.106.000 فرنك

للعدلية الإسلامية ووزارة العدلية 2.956.000 فرنك

في سنة 1933 : للعدلية الفرنسية 20.836.000 فرنك

للمحاكم العرفية 3.057.000 فرنك

للعدلية الإسلامية ووزارة العدلية 5.093.000 فرنك

وإلى غاية سنة 1936 كانت الاعتمادات المخصصة لوزارة العدلية والعدلية الإسلامية تتراوح نسبتها من مجموع الميزانية بين 30 سنتيماً في المائة من مجموع ميزانية الدولة المغربية.

وفي سنة 1947 : للعدلية الفرنسية

(بين موظفين وأثاث) 117.330.000 فرنك

— للمخزن الشريف والتعليم الديني العالي

والعدلية الإسلامية (بين موظفين وأثاث) 101.938.000 فرنك

وفي سنة 1948 — للعدلية الفرنسية (بين موظفين وأثاث)

158.168.000 فرنك

— للمخزن الشريف والتعليم الديني العالي والعدلية الإسلامية (بين موظفين وأثاث) 148.664.000

فرنك

وبلاحظ أن الاعتمادات المخصصة في سنة 1947 و 1948 للعدلية المغربية تشتمل كذلك المخزن الشريف بموظفيه وأثاثه والتعليم الديني العالي بجامعة القرويين وأخواتها بينما الاعتمادات المخصصة للعدلية الفرنسية لا تنفق إلا على القضاة وأعوانهم وما تتوقف عليه تلك العدلية من مصاريف مختلفة.

5 — حقوق الانسان

حقوق الانسان بالمغرب وحياته الأساسية لا تضمنها نصوص دستورية و لا قوانين عادية و لا عمل بالمحاکم.

والنظام الاستبدادي النافق للديمقراطية والمبنى على الميز العنصري الذي نصبته فرنسا و ما تزال تحافظ عليه بالمغرب يجعل المغربي في خوف مستمر غير آمن على نفسه في الأحوال المدنية والشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فال حقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية مضمونة للفرنسيين القاطنين بالمغرب ممنوعة على المغاربة.

الحرية الشخصية

ليست الحرية الشخصية مضمونة في المغرب إلا للأجانب الذين هم تحت نظر المحاکم الفرنسية وعدم وجود قانون للمسطرة العدلية في حق المغاربة يترك للسلطات الفرنسية وأعوانها كامل الحرية في تعليل إلقاء القبض عليهم واعتقالهم وكثيراً ما توقف إدارة الشرطة المتهمين المغاربة أياماً عديدة دون أن تسأل عن فعلهم ودون أن تحتاج إلى تبرره بكيفية قانونية.

ويمكن للسلطات العسكرية أن تعتقل المغاربة بدعوى الأحكام العرفية التي ما تزال قائمة منذ أن أعلنتها سنة 1914.

حرية التجول

وحتى حرية التنقل والتجول داخل البلاد محجزة على المغاربة. فالسمر من ناحية إلى أخرى يتوقف على جواز يطلب من السلطات الفرنسية.

حرية الشغل

وحرية الشغل مفقودة بالنسبة للعملة المغاربة وبالأخص منهم الذين يشتغلون في الفلاحة، فزيادة على الكلف المفروضة على كل فلاح لمغربي في صورة استخدام الادارة له مدة أربعة أيام يرغم آلاف الفلاحين على القيام بأشغال كثيراً ما تكون شاقة فيضطرون إلى ترك حقوقهم للخدمة عند المراقب الفرنسي أو القائد أو المعمر المجاور لهم.

حرية الاجتماع

وكل اجتماع بالمغرب يتوقف على الإذن به قبل انعقاده وفي الواقع يرفض هذا الإذن للمغاربة بينما يعطى للفرنسيين. وقد نص القرار الصادر من القائد الأعلى لجيوش احتلال المغرب بتاريخ 14 مارس 1945 والذي لا يزال العمل جارياً به على ما يأتي :

« لا يعقد اجتماع عمومي أو خاص إلا بعد الحصول على إذن من السلطة العسكرية تسلمه بعد استشارة سلطة المراقبة المحلية.

«ويجب أن يوجه طلب الإذن 48 ساعة قبل موعد الاجتماع مديلاً بامضاء فرنسيين اثنين. ويسوغ للفرنسيين وحدهم أن يخطبوا في الاجتماعات العمومية أو الخاصة كما أن اللغة الفرنسية هي وحدها التي يجوز استعمالها في الاجتماع.

« ويمكن منع المغاربة من الدخول لمكان الاجتماع ».

حرية الصحافة

نظام الصحافة بالمغرب مبني على الميز العنصري ويقوم على تشريع مناف للديمقراطية فيما يخص المغاربة الذين يلزمون بقيود ثلاثة :

أولاً : الإذن قبل إصدار الصحيفة

تكفي الإدارة في حق الأجانب بمجرد إعلامها قبل إصدارهم لصحيفة أو نشرة دورية بالمغرب، بينما تلزم المغاربة بطلب الإذن قبل كل شيء (ظهر 27 أبريل 1914 و ظهر 18 أكتوبر 1927).

وإذا سلمت الإدارة الرخصة ففني وسعها دائماً أن ترجع عنها وتلغيبها.

ثانياً : المتصرف المسؤول

ويجب على المغاربة أن يتخذوا من الأجانب متصرفاً مسؤولاً (ضامن) عن كل جريدة أو نشرة دورية يريدون إصدارها بلغة غير اللغة العربية (الفصل الثامن من ظهر 1914).

ثالثاً : الرقابة قبل الطبع

نقادة على الرقابة المضروبة على الأخبار فإن الرقابة السياسية على الصحف قبل صدورها لا زال العمل جارياً بها منذ تأسست بتاريخ 18 أكتوبر 1937، والرقابة تثر أو تحدف افتتاحيات الصحف والمقالات التي يقصد منها التعليق على السياسة العامة الفرنسية المتبعة بالمغرب، و لا تسمح بنشر أدنى خبر حول ما يعاينه السكان المغاربة من ظلم واضطهاد من لدن السلطات المحلية، وهي تحذف وتشوه حتى الأبواب الأدبية

والتاريخية المخصصة لتربية الشعب وتهذيبه، وذلك الشأن في أقوال الصحف الخارجية حتى الفرنسية منها. و لا تتورع إدارة الرقابة الفرنسية عن حذف البلاغات الصادرة عن الديوان الخاص بجلالة ملك المغرب.

وقد تمنع السلطات الفرنسية بالمغرب ترويج الصحف والنشرات الدورية التي تصدر في الخارج ولو بفرنسا (الفصل 16 من الظهير المؤرخ في 27 أبريل 1914) وإلى شهر مارس 1948 كان عدد المنشورات الممنوعة يتجاوز 1200. ولم تكف الإدارة الفرنسية في المغرب بهذه التدابير الجائرة فاتخذت بتاريخ 22 ماي 1945 قراراً مقيماً بنص على ما يأتي :

« يجب الحصول على الإذن من إدارة الاستخبار العامة لجلب أو طبع أو توزيع أو عرض للبيع أو نشر أو إذاعة جريدة أو نشرة دورية أو منشورات أو بيان أو نشرة للأخبار أو للاتصال أو إعلان صادر من مطبعة أو مصور أو مطبوع طبعاً حجباً أو على الآلة الكاتبة وكذلك النظائر والنسخ كيفما كانت طريقة صنعها، والإذن بتلك الأعمال كلها واجب مهما كان الشخص القائم بها وحيثما وقعت وعلى أي شكل برزت. »
حق أحداث الجمعيات

لا صحة لما زعم من أن نظام الجمعيات في المغرب هو نفسه النظام الجاري به العمل في فرنسا، ذلك أن الجمعيات بفرنسا خاضعة للقانون الصادر سنة 1901 الذي ينص على حرية تأسيس أي جمعية بدون استئذان و لا أدنى إجراء إداري، وعلاوة على ذلك فإن القانون المذكور أكد أن حق تأسيس الجمعيات هو حق فردي مدني فأُسندت للسلطة القضائية دون سواها أمر حل الجمعيات.

أما في المغرب فحق تأسيس الجمعيات تحت أحكام الظهير المؤرخ في 24 ماي 1914 والظواهر المتممة أو المغيرة له وهي المؤرخة في 31 يناير 1922 و 5 يني 1933 و 9 يني 1936 و 17 أكتوبر 1941 و 7 أبريل 1943 و 5 نونبر 1945.

طلب الإذن قبل التأسيس

لا يمكن تأسيس أي جمعية بالمغرب أو تغييرها إلا بإذن من الكاتب العام للحماية (الفصل 2 و 3 من الظهير المؤرخ في 24 ماي 1914 والظهير المؤرخ في 5 يني 1933).

وكل جمعية أسست أو شرعت في العمل بدون إذن يقع حلها إما بقرار وزري أو بواسطة المحاكم. ويعاقب رؤساؤها بذعيرة تتراوح بين 16 و 200 فرنك ويمكن مضاعفة الذعيرة عند العودة إلى المخالفة. وحالما إذا بقيت جمعية أسست بدون إذن ووقع حلها وكذلك إذا ما وقع إحيائها تكون الذعيرة من 100 إلى 5000 فرنك مشفوعة بسجن من 6 أيام إلى عام كامل، ويجرى نفس العقاب على الأفراد الذين يعطون نادى الاجتماع قبل الإذن أو يساعدون على إبقاء أو إحياء جمعية غير مأذون فيها ووقع حلها (الفصل 7 و 8 من ظهير 24 ماي 1914 و ظهير 5 يني 1933).

وفي الواقع أن حق تأسيس الجمعيات غير موجود فيما يرجع للمغاربة لأن طلب الإذن فيها قلما يحظى بالقبول من لدن السلطات الفرنسية، والجمعيات الثقافية والرياضية التي أذن لها وقليل ما يمتنع تعيش مهددة على الدوام بالحل من طرف الإدارة⁽¹⁵⁾.

الجمعيات المهنية : النقابات

منوع على المغاربة منعاً باتاً تأسيس النقابات، فالظهير المؤرخ في 24 يني 1938 يعاقب بسجن يتراوح بين 5 أيام و 3 شهور وذعيرة تتراوح بين 5 فرنكات و 500 المغاربة الذين ينخرطون في إحدى النقابات.

أما الأوروبيون فيتمتعون بحق تأسيس النقابات حسب الظاهر المؤرخ في 24 دجنبر 1936.

حق الملكية

ان حق الملكية فيما يرجع للمغاربة لا يلقى رعاية و لا احتراماً بالمغرب خصوصاً منذ أن صدر في دجنبر 1927 قانون يجعل نزع الملكية لفائدة الاستعمار من باب المصلحة العامة. فكم من آلاف من الفلاحين المغاربة انتزعت أراضيهم وأعطي لبعض المعمرين الأوروبيين أو لشركات كبرى مقابل تعويض مزر حددته الإدارة ولم تراعى عدلاً و لا إنصافاً.

وزيادة على ذلك فإن ظهير 2 يني 1915 المتعلق بالأموال المسجلة بالمحافظة العقارية يستعمله المعمرون لتوسيع أراضيهم على حساب جيرانهم المغاربة الذين يجهلون قوانين التحفيظ و لا يتفطنون لبطلان حق تعرضهم بفوات الأجل فتضيع بذلك حقوقهم ويفوز المغتصب.

ويعمل القول فإن فرنسا تضمن للأجانب في المغرب التمتع بكامل الحريات وتوقع المغاربة من الحقوق الأساسية الفردية منها والعامة.

- (1) لقد نظمت هذه الإدارات في حالتها الحاضرة بقرارات مقببة في 28 شتنبر وفاتح أكتوبر 1940 وفي 23 يني 1946 وفاتح يناير 1948 «لضمان سيطرة المقيم العام في البلدان السياسي بكيفية شخصية ناجزة» حسب ما ورد في مقدمة القرار الأول.
- (2) انظر ظهير 24 ينيوز 1920 والظواهر والقرارات المقيمة المؤرخة ب 15 يني 1922.
- (3) بمقتضى المرسوم الفرنسي المؤرخ ب 20 يليوز 1920.
- (4) من ذلك أن التقيم العام أحدث ملكاً جديداً من المراقبين السياسيين والقضائيين بكميات المدن بمجرد بلاغ صدر في الإقامة العامة يوم 27 أكتوبر 1947 وعين إلى جانب هؤلاء المراقبين الجدد خلفاء للباشاوات دون أن يلتجئ إلى نص شرعي، وعزلت السلطات الفرنسية أحد خلفاء باشا مدينة الباط لأنه استع — امتثالاً لأوامر الصدر الأعظم — من الاعتراف بالخلفاء الجدد.
- (5) انظر الجريدة الرسمية بالمغرب بتاريخ 14 مايو 1948.
- (6) انظر الجريدة الرسمية المؤرخة في 22 دجنبر 1944.
- (7) انظر محضر جلسات القسم الفرنسي بمجلس شورى الحكومة (يناير 1947 ص 200) والتقرير العام حول ميزانية سنة 1948. يضاف إلى الأعداد المذكورة الموظفين الذين يتقاضون أجورهم من ميزانيات النواحي والبلديات ومن الحسابات المستقلة عن الميزانية العامة. وقد كان يتجاوز عدد هؤلاء سنة آلاف موظف سنة 1947.
- (8) أصدر جلالة الملك هذا البيان إثر تصريحات من رجال الحكومة الفرنسية حول هذه الإصلاحات التي وصفوها بأنها إصلاحات دستورية.
- (9) وهو مجلس المدين الذي نظم بمقتضى المرسوم الصادر من المقيم العام بتاريخ 19 مارس 1929.
- (10) انظر الجريدة الرسمية بالمغرب عدد 1855 بتاريخ 14 مايو 1948 ص 563 إلى 567.
- (11) أما في ما يخص فاس التي كان بها مجلس بلدي منتخب قبل 1912 فإن المجلس المغربي مازال ينتخب ولكن تدخل السلطات الفرنسية في تلك الانتخابات لا يتركها قيمة، وفي الدار البيضاء فإن المجلس البلدي يتمتع بحق التقرير وإن كان أعضاؤه معينين. كغيرهم من طرف الإدارة.
- (12) على أن البلديات كلها تحت سلطة رؤساء المصالح البلدية الذين لم يقتصر دور المراقبة بل أصبحوا هم أشياخ المدينة ورؤساؤها الحقيقيون.
- (13) لقد نظمت دعابة واسعة النطاق في الصحافة الفرنسية حول هذه الانتخابات المهنية التي أجهت في دجنبر 1947 وإذا أرجعنا الخفيفة إلى نصها وجدنا :
أولاً : أن عدد الناجحين كان مقصوراً على أقلية ضئيلة من الفلاحين والصناع والتجار حسب اللوائح التي استندت بوضعها الإدارة الفرنسية فلم يتجاوز عدد الناجحين في الغرفة التجارية بالبيضاء مثلاً ألف ناعب بينما يسكن هذه المدينة أكثر من نصف مليون نسمة.
ثانياً : أن الناجحين كانوا يجهلون أجل الترشيح وكيفية إجراء الانتخابات كما أن المرشحين لم يستطيعوا أن يتصلوا بناخبيهم كما هو الشأن في الغرف الفرنسية.
ثالثاً : أن السلطات الفرنسية كانت تستعمل وسائل الضغط ليقوز مرشحوها في الانتخاب.
- (14) هذا ما يسمى بالمفضية وبرها القائد بالتكاليف التي يتحملها عند الضيافات التي يقيمها للمراقبين الفرنسيين أو ضيوفهم. أما الأجرة الرسمية فتقتطع من محصل خريبة الترتيب الواجبة على المحصولات الفلاحية ونتاج الماشية ويشرف على حبس القائد نفسه وهو يسمى طبعاً لتضخمها ولو أدى ذلك إلى إفقار القبيلة.
- (15) ولقد فاتح يناير 1947 كان عدد الجمعيات الرياضية الأجنبية يبلغ 80 إلى جانب ثلاث جمعيات مغربية فقط (حسب إحصائيات مصلحة الشبيبة والرياضة) وأهم الجمعيات الثقافية المسجوح بها في المغرب وقع حلها سنة 1944 كما منعت الحركة الكشفية المغربية سنة 1942.

عبد اللطيف اللعبي : الرحلة الآسرة.

مع افتتاح هذا الموسم الثقافي لسنة 83 - 84 يقتحم عبد اللطيف اللعبي فضاءنا الثقافي بمجموعة من الأعمال المنشورة في كل من بيروت وباريس. ترجمة « مجنون الأمل » (رواية) تصدر عن مؤسسة الأبحاث العربية، ورسائل السجن في طبعة ثانية عن دار دو نويل بعنوان « يوميات قلعة المنفى »، وترجمة رائعة وفريدة لأعمال محمود درويش الشعرية الصادرة عن دار مينيوي « سنة واحدة فقط »، إضافة الى مطولته الشعرية الجديدة (الهولوكوست) في العدد الثالث (83) من مجلة « الطريق » اللبنانية.

لهذا أسمى حضور عبد اللطيف اللعبي اقتحاما يدلل من خلاله على تعدد وتنغمم رقصاته، شاعر، روائي، مترجم، دواما تغافل عن إسهاماته النظرية التأسيسية منذ أواسط الستينات بخصوص موقع الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، وقضايا الثقافة الوطنية، وأسئلة الثقافة العربية الحديثة. والاتحام، في هذا السياق، لا يعلن عن نرجسية مرضية، ولا محواً لعين ثالثة، أي لا يأتي من زمن سابق بهدوئه، ولا صوتاً يهدد صوتاً — أصواتاً أخرى، بل يتموقع هذا الاقتحام ضمن رحلة آسرة منذ أواسط الستينات زأدها ضوء مدّمّر مرة، ومُكوكبّ لانبثاقات الثقافة الوطنية وهي تقاوم وتؤسس وتتجاوب مع العذابات، وطنياً وعربياً وإنسانياً. وبذلك يؤلف اللعبي راية تشع بنسجها الإنساني، يمد يداً ضوئية تسافر بألفها نحو مدار الشعر، وهو يكتنر صوت الشعوب وأساطيرها، يعلن كبرياء الدمع، وانفتاح الأصابع، وانغراس الأقدام في الطين البارد على ضفاف نهر، أو منحدر جبل أو طريق تُسَلِّمُ لطريق. في باريس تحية للّعبي. معارض، قراءات، عروض مسرحية. مركز جورج بومبيدو نظم أيام 3، 5، 6 أكتوبر 83 عرضاً لتكوين نص « مجنون الأمل »، من إخراج وموسيقى أحمد بن دياب (تونسي)، وتنسيق جيسلان ريبو (مع معرض «من أجل اللعبي» امتد من 28/9 إلى 10/10). العمل نفسه تم تقديمه في مسرح دي شارجور من 12 أكتوبر إلى 7 نوفمبر. « قصة المصلوبين السبعة » عرضت في أنتيب، وإخراج مسرحي ل «يوميات قلعة المنفى» في ليموج.

هي أعمال جديدة، أو طبعة ثانية لأعمال يقدمها اللعبي هذه السنة. والتحية عنوان الارتباط. من قبل، وطيلة الستين الماضيتين، سهر اللعبي على تقديم بعض أعماله الشعرية إلى القراء بالعربية : «قصة مغربية» (منشورات البديل؟) 1981، «قصائد تمت الكمامة» (منشورات «الثقافة الجديدة») 1982، «أزهت شجرة الحديد» (منشورات البديل؟) 1983، وترجمة مجموعة عبد الله زريقة «ضحكات شجرة الكلام» (لارمطان — باريس) 1982، و «قصة المصلوبين السبعة» (بالفرنسية — الرباط) 1983، «عهد البرية» (الرباط، 1983).

في هذه الرحلة الآسرة، عبر الصحراء وأصدائها، من واحة إلى واحة، تتبلور كلمة
 اللعبي في غنائية درامية حادة تلامس المحسوس والمخلوم به، تمزج الذاكرة بالحلم، تهبج الريح
 وتهديء الأمواج، ترقص الصغار، تدفع بكآبة الكبار نحو محنتها، تنعش وجه الأم النائم في التربة
 الوحيدة، تفصل القمر عما سواه، تهب الحبيبة مشهد العشق الأبدي، وللانثى بهاء الاكتمال
 في العتق الجماعي.



هكذا يكون عبد اللطيف اللعبي صوتنا المصادر، هدهدة الذي يتكون في كل لحظة
 و لا يستسلم للتكوين المفاجيء، أشياء الجروح والتصدعات، فيه تحاور ديدبات من فاس أو
 القنيطرة أو مراكش سلالة إيقاع القاهرة وحيفا وبيروت، شعلة الطيور العجيبة المهاجرة من
 أنقرة إلى باريس إلى غرناطة إلى منتيفيدو. دم بعيد نسمعه بالقرب منا ينهش، يتبعثر، يلجم
 القصيدة ثم يقذف بها حتى الفرج النادر.
 عبد اللطيف اللعبي حين يغري الورقة بفراشات الدم يكون بدخيلة كل منا وهو يتأمل ويتأمل
 ويكتسح، ينسل النشيد من جسده وينكتب في الأسر والشجرة والمواويل.

محمد بنيس